PARTE CUARTA
(Construccion)

ESQUEMAS DE UN MUNDO MEJOR

(ARTE MEDICO, SISTEMAS SOCIALES, TECNICA, ARQUITECTURA, GEOGRAFIA, PERSPECTIVA EN EL ARTE Y SABIDURIA)

El contenido del acto de la esperanza es , en tanto que clarificado conscientemente, que explicitado es cientemente, la función utópica positiva; el contenido histórico de la esperanza, representado primeramente en imágenes, indagado enciclopédicamente en juicios reales, es la cultura humana referida a su horizonte utópico concreto.»
(El principio esperanza, tomo I, págs. 135-136.)

33. UN SOÑADOR QUIERE SIEMPRE MAS

Son demasiados los que esperan fuera. Al que no tiene nada y se conforma con ello se le quita además lo que tiene. Pero el impulso hacia lo que falta no cesa jamás. La carencia de aquello en lo que se sueña no causa menos, sino más dolor. Y ello impide acostumbrarse a la miseria. Lo que causa siempre dolor, oprime y debilita tiene que ser eliminado.

El tener un poco de respiro no basta nunca a la larga. Un sueño, sobre todo, trasvive siempre el breve día personal. Aquí se trata, por tanto, de algo distinto al placer de acicalarse, de reflejarse tal y como su señor lo desea. Aquí se traza una imagen mayor en el aire, una imagen desiderativamente superior. También con esta imagen superior se ha errado en gran medida, pero con ella uno no puede engañarse. Ni tampoco se contenta fácilmente, porque su voluntad tiende a más, y este más es a lo que sabe todo lo que alcanza. De tal suerte, que el sueño vive, no solo por encima de sus propias posibilidades, sino totalmente sobre las posibilidades malamente existentes. El anhelo mantiene su fuerza justamente en tanto que engañado, y también en tanto que girando aquí o allí en el vacío. Cuánto más mantendrá su fuerza, cuando el camino sigue hacia adelante con exactitud y precavidamente.

34. EJERCICIO CORPORAL, «TOUT VA BIEN»
Animado, honesto, alegre, libre. (Dicho popular.)

Solo lo que es pequeño se hunde. El niño no tiene nada que decir, la mujer guisa y lava. E1 pobre se encuentra encogido, y no son muchos los que comen bastante una vez al día. La cuestión es cómo seguir sanos, cómo alimentarse bien y barato. Dónde está la rama dorada puede verse en los otros que se sientan en ella. Catorce días libres es ya mucho para la mayoría, y después hay que retornar a una vida que nadie quiere. El aire más puro sustituye aquí a mucho de lo que pudiera irradiar.

El aire se ofrece al cuerpo, ese cuerpo que a cada uno pertenece. Nunca se deseó, se practicó, se planificó más deporte que hoy en día, ni nunca se esperó más de él. A1 deporte se le tiene por saludable, y el corazón del atleta ha sustituido al corazón del bebedor de cerveza. La piel tostada le hace a uno esplendoroso y trae consigo el sur o las alturas hechos carne. Se acepta como compensación que, en las actuales circunstancias burguesas, el deporte idiotiza a menudo, y que es, por ello, fomentado desde arriba. No solo la libre competencia, para la que ya no hay lugar, es sustituida por la superación de los records, sino también la verdadera lucha por algo mejor. Una intensa necesidad impulsa a las masas al aire libre, pero el agua limpia solo los cuerpos, y la vivienda a la que el excursionista retorna por la noche no se ha hecho, por eso, más limpia. En los años que precedieron a la revolución de 1848, desde luego, cuando comenzó a surgir la educación física, pareció que la sacudida a través de los miembros entumecidos iba a ir unida a otra sacudida distinta. Cuando la educación física apareció en lugar del ejercicio cuartelero, había una canción que decía: «Acero, abandona la herrumbre / mosto, sal del odre / a través de la niebla avanza el Oriente / un pereat contra el hielo.» En la juventud burguesa se echa de ver un Sturm und Drang del cuerpo, y Jahn, el llamado padre de la educación física, escribía en 1815: «El alma de la educación física es la vida del pueblo, y esta solo prospera públicamente al aire y a la luz.» Del espinazo vigorizado partieron o se combinaron así sugestiones peligrosas, y el joven gimnasta comenzó a pensar en la libertad. Una libertad en el sentido de la actitud erguida, de la energía para no retroceder ante el enemigo, sino hacerle frente, de orgullo viril ante el trono, de valor cívico, la cual, como es sabido, no iba a hacer su aparicióll. Y que ha seguido siendo escasa también después, especialmente entre los alemanes, porque aquí había un doble estrato de señores: el de los burgueses y el feudal. Y así iba a surgir el comerciante mismo como héroe; el burgués mismo a paso de parada, y los nazis, apelando incluso a Jahn, el padre de la educación física, iban a llevar todo ello a último término. Ejercicio corporal sin ejercicio de la cabeza significa finalmente convertirse en carne de cañón, y ya antes en matón. No hay un deporte apolítico; si es libre, se halla a la izquierda; si ciega, se alquila a la derecha. El deseo de Jahn sólo cobra sentido en un pueblo no encogido, en un pueblo en el que ni se abusa del cuerpo bien adiestrado ni se le tiene como un sustitutivo del orgullo viril. Solo cuando el nadador participa también de lo dado, se ha hecho libre nadando y ama las aguas profundas.

También el deporte es desiderativo, animado de esperanza. El deporte no solo quiere dominar el cuerpo, de tal manera que en él no haya un gramo de grasa y todo movimiento tenga lugar agradable y suave mente, sino que quiere hacer más con el cuerpo de lo que a este se le cantó en la cuna. En las auténticas actitudes deportivas hay algo distinto que en las actitudes cosméticas ante el espejo, que en el make up que las mujeres se quitan por la noche, o que en cualquier cambio externo que uno se quita con la vestimenta. E1 cuerpo no debe ser ocultado, sino escapar de las desfiguraciones y deformaciones que le ha impuesto a él también la sociedad alienada basada en la división del trabajo. Lo que se pretende con tantos ejercicios, que un día fueron solo caballerescos, y con tantos otros recién inventados-sobre todo en la nueva sociedad-, es dar al cuerpo la calidad de «sano». Una salud que no presupone ninguna enfermedad anterior, sino que es en sí misma, más bien, el verbo, el obrar

mismo de la salud, una curación precisamente sin estar enfermo. Con lo que el deporte es extraído de la situación de necesidad burguesa, de convertirse en la sedicente compensación-tanto en sentido amplio como estricto-a la forma de vida predominantemente sedentaria propia del trabajador burocrático. Formas de vida sedentarias las habrá siempre, pero no, en cambio, sus consecuencias, tal como se manifiestan en la falta de aire libre en todas sus maneras. Es un deseo deportivo dominar su cuerpo de tal manera que, incluso en . el trampolín, cuando el hombre vuela, se tenga en la mano toda posición, incluso la más nueva y exagerada. No es, en absoluto, que el espíritu conforme al cuerpo, pero sí que lo mantiene en forma, incluso más allá de la medida que le es innata. Quien se arriesga con ánimo, tiene ya casi todo ganado: algo que se dice muy ligeramente. Se expresa como si fuera fácil el hacerlo, como si el dicho fuera lo mejor que habría que hacer aquí. Porque, al parecer, hay otra manera de dominar el cuerpo, una manera que consiste en ignorarlo ciega y alegremente. Con su divisa tout va bien, Coué-para no hablar de petulantes curanderos-alza aquí su cabeza. Esta especie de mundo pertenece al valeroso, sin que este necesite ser especialmente valeroso. Por el tout va bien deben ser desterrados el constipado y cosas peores, y deben serlo de una manera, por así decirlo, ligera y superficialmente. El ejemplo lo tenemos aquí en el caballero del lago de Constanza: porque se lanza tan diestro como ignorante al peligro, el peligro no surge, y el hielo no se quiebra bajo su cabalgadura. Aquí tenemos el arriesgado modelo de la ignorancia del mal: en tanto que lo ignoramos, el mal no debe existir. Un punto de verdad se nos muestra, sin embargo, siempre que el valor no es algo ciego o trivial, sino que significa-muy deportivamente, a su vez-mantener la sangre fría. Cuanto más se espera aquí del ánimo, cuanto más se espera de la sangre fría, tanto más quiebra esta actitud el enervamiento. Y este enervamiento puede ser incluso el comienzo de una enfermedad, no solo su consecuencia. Tout va bien no significa, de ninguna manera, que todo lo que es está bien como es, sino que también aquí tiene su sitio el sueño de algo mejor, que una voluntad se encuentra en camino. Como no es verdad que nuestro cuerpo esté creado de tal manera que sea invariable, inalargable por así decirlo. Tanto a este hombre como a esta mujer puede serles ayudado, a lo largo de una ruta planificada.

35. LUCHA POR LA SALUD. LAS UTOPIAS MEDICAS

La persona curada tiene que sentirse como un hombre nuevo, más sano que antes.
(Inscripción.)

UN LECHO CALIENTE

Lo que es corporalmente débil tiene que ejercitarse en lugar de reposar. No puede desear el reposo sin enmohecerse totalmente. Pero el enfermo quiere, en absoluto, descansar y reposar, el lecho le oculta y le alberga a la vez. Y el enfermo, cuando, duerme, se siente sano, es decir, no se siente. Es algo así como el cuerpo glorioso, que no se siente ni siquiera despierto. Todo muy fácil de seguir, al parecer; sacudirse de sí tal y como un perro se sacude el agua. La enfermedad no es algo que nos sea consustancial, es algo vergonzoso, algo

así como una pesadilla que debe desaparecer con la noche. Y algo así es lo que se desea, tal y como el sueño hace desaparecer la fatiga. El diente que duele tiene que ser extirpado, lo mismo que un miembro enfermo; y todo ello le da a uno el placer enfermizo del quitárselo de encima. Tal y como se tratara de una mujer exuberante, que lo que quisiera fuese quitarse además la piel. O también como trozos grasos que gustarían de presentarse como huesos. Lo que el enfermo tiene no es el sentimiento de que algo le falta, sino de que algo le sobra. El malestar, en tanto que algo pendiente, superfluo, tiene que desaparecer; el dolor es carne indómita. Se sueña del cuerpo, el cual, a su vez, sabe callar cordialmente.

EL DESVARIADO Y LA FÁBULA

Todo enfermo desea, por ello mismo, quedar inmediatamente sano. Un médico, si es sincero, no puede hacerlo, pero, sin embargo, se dibuja una y otra vez lo repentino. Por la mañana, bañado en sangre; por la tarde, sano y animado caminando por su propio pie. Incluso médicos caen en sueños de esta especie, la mayoría engañadores, y muy a menudo, engañados ellos mismos. Los dos deseos favoritos más extendidos entre los hombres son el de permanecer joven y el de vivir largo tiempo. **Y** un tercer deseo es lograr ambos, no por medio de rodeos dolorosos, sino de modo sorprendente, como en un cuento de hadas. **Y** si el enfermo no puede brincar y saltar, tanto más lo hacen sus deseos. El curandero vive de este deseo de lo repentino, y también el verdaderamente trastornado. Un médico se echa a la calle en camisón y grita que ha llegado la lechuza ardiente, que la muerte y la enfermedad han desaparecido. El filtro mágico, el bebedizo actúan brevísima y condensadamente, y la fábula se ha ocupado de ellos, por eso, de modo intenso. Hay el ungüento que, de una sola vez, cura las heridas; la fuente de la que los ancianos salen, de nuevo, jóvenes; la fuente, sobre todo, que hace permanente el don transitorio de la belleza femenina. Y así se extiende una Jauja de gentes sanas, sin dolores, con miembros saltarines y estómagos siempre dispuestos. No sin fundamento enlazan los curanderos con fábulas médicas, con ungüentos, varillas y bebedizos mágicos; se trata siemóre de consejas todavía hoy vivas. El conde St. Germain, que calculaba su edad -una madurez floreciente-en muchos cientos de años, vendía un «té para una larga vida», que no era más que una mezcla corriente de sándalo, hojas de sena e hinojo. En un plano más elevado también Mesmer figuraba en el grupo de la repentinación medio mentira medio utopía; según él, podía curar enfermedades pasando la mano por el cuerpo y por medio de tonalidades suaves, es decir, hipnóticamente. **Y** al nuevo oficio pertenecía totalmente, en la época de Mesmer, el celestial bed del doctor Graham, al que se atribuía la cualidad de rejuvenecer por un choque suave al que en él se acostaba; en el lecho se habían insertado corrientes eléctricas, perfume y campanillas de cristal. Más antigua, y por así decirlo, más fundada, es la fe en hierbas milagrosas, donde se encuentran las fábulas y las creencias populares. Lo que caracteriza la esperanza en las plantas medicinales es justamente lo repentino, la impaciencia, la ruptura, el cambio total. Las hojas de la madreselva, p. ej., sirven como emplasto contra las úlceras, y el lavado con su cocimiento tiene efecto contra las enfermedades de los oídos, sana las encías y también los

ojos y los labios; una planta tan corriente, parece traída desde lejanas islas. Es como si el prado mágico estuviera lleno de plantas curativas y no hiciera falta más que conocerlas y llevárselas consigo. Se espera y se exige lo inaudito, y no solo en la locura, sino también en este arte médico, por así decirlo, a domicilio. Pero no hay que olvidarlo: lo inaudito ha acompañado también por rutas muy distintas los grandes proyectos médicos. En ellos hay siempre algo aventurero y extraño: el veneno que no mata, sino que quita el dolor; el cuchillo que no asesina, sino cura, a veces en zonas límites, tal como el estómago artificial. El que lo así remendado o sustituido no tenga mucha duración y no sea más de fiar que el órgano sano, no hace menor la aventura, y desde luego, no la priva de éxito. No se elimina la enfermedad, pero su fin, la muerte, es demorado asombrosamente. Si la vida explotada tuviera algún valor para todos aquellos a los que se les devuelve, y si la guerra no recuperara en unos días lo que se dejó de morir en años, habría que decir que el médico podría estar medio satisfecho desde hace cien años. «Aquí se puede morir», un letrero que no solo tiene su sitio en la fachada de los hospitales, sino también sobre los Estados en los que los hospitales se hallan. El curar es un sueño soñado despierto, al que solo pone término el restablecimiento de la antigua salud: ¿pero hay una antigua salud? Aquí surgen los sueños médicos en sentido propio, aquí se rompen contra una roca que, ella misma, no es tan duradera como parece. El ledho del que el enfermo se levanta sólo sería perfecto si el enfermo saliera reanimado en lugar de solo remendado.

MEDICAMENTO Y PLANIFICACIÓN

Ello significa nada menos que el reconstruir el cuerpo; nada menos que mantener en movimiento la vida, allí donde no mana tan fácilmente. Nuevos desde un principio, añadidos al cuerpo, son los analgésicos, que han sido buscados de siempre. A ello se añade el sueño del enfermo, de no estar presente durante la intervención en su cuerpo. También el cuerpo puede eliminar temporalmente su dolor, como, p. ej., en el shock tras un accidente. Sin embargo, ningún médico operaría durante el shock, porque el riesgo de un resultado fatal es excesivo. Otro es el caso durante la anestesia, esta obra de caridad no-natural, aportada desde el exterior. **Y** del exterior proviene la mayoría de los medicamentos, los que tienen su origen en las plantas o en los metales; entre ellos, muchos venenos reconvertidos. La digital, p. ej., protege su veneno de la voracidad de los animales, mientras que como medicamento está al servicio del corazón enfermo: ¡qué rodeo, desde qué lejos procede la ayuda! Para no hablar del corte en el organismo vivo, de la extirpación de tejidos enfermos, de la sutura del cuerpo abierto después de haber modificado su contenido, del tratamiento antiséptico, de la lucha contra los bacilos. Todo ello es artificial y no se encuentra en la línea natural de la autoprotección, de la siempre posible regeneración. A ello hay que añadir una planificación audaz, muy lejana a tomar las cosas tal y como son. Las imágenes desiderativas contra la enfermedad son muy posiblemente, junto a las imágenes desiderativas contra el hambre, las más viejas de la humanidad, y la curación ha sido tenida, desde un principio, como una batalla ganada. De otra parte, el cuerpo postrado se entrega también a los sueños más hermosos de una vida mejor. Y es por eso que incluso las utopías, en las que no existe ya ninguna

miseria, no puedan evitar tener en cuenta la enfermedad y el médico. La República de Platón (libro III) exige incluso del médico ideal que «él mismo tendría que haber sufrido todas las enfermedades en su propio cuerpo y que no debería tener una naturaleza radicalmente sana»; ya que solo así podría juzgar de las enfermedades por propia experiencia, con un alma que, eso sí, tendría que ser inmacu- adu. .lata, desde luego, no debe tener maldad, ya que, en otro caso, 10 puede llevar a cabo una buena curación.» Por muy exagerada que sea a rxiKrncia de que el médico debe conocer en su propio cuerpo las en'rrmrdudes, incluso todas las enfermedades que trata de curar, Platón n,rrta en la enfermedad también el tratamiento, el cual es llevado a wbo de modo demasiado indiferente por un médico demasiado sano. Y el raamicnto puede ser, en efecto, no solo más doloroso, sino también más ~icliy;roso c incluso de mayor duración que la enfermedad misma. En la lidact Moderna, también la Utopía de Moro, y sobre todo la Nova Atlantis c1c l3acon hacen del arte médico algo más ligero, menos doloroso, más breve, un arte de la vida nuevamente reconstruida, o bien, cuando esta no puede conservarse, de la muerte fácil. En su isla feliz Moro nos muestra, en lugar de los tétricos hospitales medievales, amplias y amables clínicas para todos. Bacon añade a ello manjares y bebidas que no recargan en nada el cuerpo, y además, aire saludable de las montañas producido artificialmente, sueros y baños vagamente descritos pero que hacen un Hércules de cada uno que los frecuenta. Lo que es tanto más necesario, cuanto que en estas utopías el cuerpo no se encuentra a la altura del resto de la existencia, tan felizmente soñada en ellas. En el segundo plano se halla aquí, precisamente aquí, el deseo, por eso, de formar un cuerpo menos expuesto a la enfermedad. Tal y como se nos muestra abiertamente en una utopía social posterior, en Limanora, The Island of Progress (1903) de Swesen. Las gentes en esta isla se ríen de la idea de que la medicina solo es terapéutica. Son gentes que se hallan muy lejos over the crude stage of mere cure of disease, que intervienen en el simple laissez faire, laissez aller del cuerpo y lo hacen con retraimiento, fomentando, estimulando, ordenando y reordenando. Por doquiera, por tanto, aquí el médico no es pensado como un remendón que, bien o mal, restablece la situación anterior, sino como un renovador que libera a la carne, no solo de sus debilidades adquiridas, sino también de sus debilidades innatas.

Porque también al cuerpo sano puede prestársele ayuda en amplia medida. En esta línea figuran todos los planes que se ocupan no de la curación en casos singulares, sino que aspiran a eliminar males peculiares de la especie. Son planes que se llaman del sexo, selección artificial de la procreación, eliminación del envejecimiento. Estos planes, por utópicos que sean, proyectan en parte todavía una sombra reaccionaria. No en balde la palabra «fortalecimiento» suena, por de pronto, más a carne de cañón que a superhombre. De lo que menos se habla es del plan de influenciación del sexo, un plan que fue del que antaño más se habló. Este plan es, la mayoría de las vcces, típicamente pequeño-burgués, y con él se buscan primogénitos para Müller y Sulze, como si se tratara de heredar el escudo con la espada. Y además, carece de sentido, ya que si, de acuerdo con el deseo de los padres, nacieran más niños que niñas, estas serían tanto más deseables, es decir, de tanto más valor, de tal suerte que, con el transcurso del tiempo, sería inevitable un cambio en la valoración del sexo de los nacidos. Y en segundo lugar, ya antes de los nazis,

existió el plan de una procreación racional, algo que recuerda a una granja experimental agrícola. Ninguna de nuestras plantas alimenticias u ornamentales es, en efecto, tal y como lo era en un principio, sino que todas han sido cultivadas y modificadas artificialmente. Lo mismo que la mayoría de los animales domésticos que también han sido, por así decirlo, injertados y cruzados, hasta conseguir el cerdo con más grasa, o el caballo más rápido, o también el mulo más paciente. Este procedimiento debe trasladarse según las leyes de Mendel también al hombre: se trata de cruzamientos conscientes según un plan, es decir, de escoger la mejor mezcla en la masa genética. Pero la selección tiene lugar por una intervención en el amor humano, el cual, en tanto que tal, no consiste en una selección especial de los recíprocos gérmenes. La última consecuencia sería aquí suprimir el amor y, tal como en la cría de caballos nobles, utilizar el inyector con el esperma del mejor semental, dando de lado a los demás hombres de menos calidad racial. En su utopía autoritaria, Civitas solis (1623), Campanella hace que el momento del coito sea determinado por los astrólogos; entre tanto los astrólogos se han transformado en técnicos de la procreación y expertos en la época de celo. Y estos no indagan solo la época del apareamiento, sino las parejas mismas, dejándose guiar por los auspicios de la masa genética. Todo ello, sobre todo, con la vista puesta en un producto que sirve a la clase dominante, en una época de producción en cadena del homunculus. Esta selección artificial debe tener lugar antes del nacimiento, después no tienen ya aplicación las complicadas leyes de Mendel, sino las más simples del asesinato. Estas últimas se aplican a todo lo que se encuentra fuera de la norma, y norma para los nazis era sólo el asno debajo y arriba la bestia. En la burguesía que todavía conoce barreras el canon está constituido por el Babbit ; todo lo demás, medido por este tipo, tiene que ser aniquilado, esta vez sin barreras. Hasta este punto ha degenerado la sedicente eugenesia: Beethoven, hijo de un alcohólico incurable, no hubiera nunca nacido según ella, y si, a su pesar, hubiera nacido, ya «el gran seleccionador de la guerra» hubiera acabado con él. Solo una sociedad no capitalista puede hacerse con el problema de la eugenesia con otros medios y cánones de la selección. Teniendo en cuenta que la mejor eugenesia consiste probablemente en buena alimentación y vivienda, en una niñez sin perturbaciones. Ello fomenta la naturaleza equilibrada y hace también superflua la selección según la curiosa tintura que se ha llamado sangre pura y que, muy probablemente, solo procede del cruce entre consanguíneos, con sus raras ventajas y sus preponderantes peligros. La nobleza se ha perpetuado en este sentido eugenésico, y desde el punto de vista puramente fisiológico no se ha mostrado, digamos, como materia áurea que en la larga serie de las fusiones individuales haya conservado su valor ni menos se haya decantado cada vez con mayor pureza. Lo que ha hecho destacar y sobresalir a la nobleza-no individualmente, sino como grupo-ha sido únicamente su código de clase, que le dio la noción del deber y sustentáculo; han sido, sobre todo, las buenas condiciones de su infancia, es decir, no la herencia fisiológica. Y aquello en el rostro que se llama señorial no procede en el Rey Lear de su árbol genealógico, pues en sus dos hijas este árbol produce abyección suficiente. La misma posibilidad de alcanzar la nobleza no proviene de la genética. Higiene social, una sociedad en la que no se reprime ninguna actitud digna, en la que no renta ninguna infamia, libera, más bien, el camino hacia la nobleza, hace sólo a la nobleza verdaderamente libre. Solo aquí, sobre todo, se logra la

«procreación» de los genios, esta única y realmente deseable entre las «minorías de la sangre». Mientras tanto, por lo menos, que siga desconocida la naturaleza y los orígenes de esa extraña especie «hormona», o como quiera que se llame a lo que produce la capacidad creadora. Es verdad que del padre la estatura y de la madre la alegría, o también, en muchos casos: la madre se muestra histérica, y ello parece como un supuesto para un magnífico alumbramiento. Y, sin embargo, ¿cuántos padres concienzudos, cuántas madres imaginativas no han traído al mundo seres insignificantes e incluso miserables o enfermizos? La mezcla de sangres que produce las grandes capacidades está, por eso, rodeada de demasiada oscuridad como para que podamos fomentarla o animarla fisiológicamente con alguna probabilidad de éxito. En cambio, y después de un magnífico alumbramiento, la historia está llena de aquellas circunstancias adversas que impiden que la capacidad se percate de sí misma, y también de que se desarrolle. La gran parte de los peces dorados se ha ido siempre al fondo, y hay miles de Solones como pastores de ganado y de Newtons como jornaleros, cuyo nombre nadie conoce. La selección racional tendría aquí ante sí un campo social, antes de poner el pie, de poder poner el pie en el campo todavía en gran parte incógnito de la eugenesia.

El conocimiento del habitus biológico-individual y su eliminación como un destino constituyen, sin duda, un objetivo, pero esta planificación deberá echar por tierra los slums reales, antes de acercarse al slum del cuerpo decrépito. Todo habla en favor de reducir-incluso por el camino de la selección orgánica-los impulsos agresivos y de fomentar los impulsos sociales; de la misma manera a como se ha aumentado el valor alimenticio de los cereales y el dulzor de las cerezas. Pero la sociedad seleccionadora tiene ella misma que ser seleccionada, para que el nuevo valor alimenticio humano no se determine por las exigencias dé los caníbales.

En su pureza, es decir, sin caníbales, la tercera planificación se nos presenta como la lucha contra la vejez. Es una lucha audaz que en la mujer empieza ya temprano. Una lucha que no quiere perder de vista las extrañas heridas que el cuerpo se infiere a sí mismo. Por lo que respecta a la renovación de órganos perdidos o lesionados, la naturaleza humana es de lo más indigente. Solo en su cerebro es el hombre el ser vivo más desarrollado, mientras que no lo es, en cambio, en otras facultades orgánicas. En el total desarrollo orgánico el progreso significa, a menudo, un cierto retroceso, en tanto que trae consigo la fijación en determinadas evoluciones. En tanto que ciertos órganos se sobreespecializan, de tal suerte que el desarrollo se detiene en toda otra dirección que la que se ha consolidado, perdiéndose incluso facultades propias de un estadio anterior. La capacidad de regeneración se reduce de modo constante en los niveles orgánicos más elevados: en las lombrices bastan algunos anillos para la reproducción de los demás, en la salamandra vuelven a crecer patas y ojos, y en la lagartija vuelve a crecer la cola separada del cuerpo. En los mamíferos, en cambio, en el hombre, la madre naturaleza no se ha mostrado en este punto nada generosa. En caso de pérdida, el hombre está necesitado de prótesis, y el desgaste más intenso, el envejecimiento, que en otros animales aparece mucho más tarde, reviste los caracteres más sensibles en la especie humana. Este es el terreno en el que ha crecido el sueño de la

fuente de la juventud, y la senda en esta dirección ha sido plantada sin cesar milagreramente o no. Ya hemos citado el «té de larga vida» del conde St. Germain, así como el celestial bed del doctor Graham, ambos en el siglo xvm, el siglo de las luces. De Persia llegó la prescripción de la técnica respiratoria, del Tíbet el dominio de la respiración, de los santiguadores la fe en la perduración de la carne en la otra vida. Frente a todo ello resuena modesto y exacto el consejo de Hufeland en su Macrobiótica de 1796: «El sueño y la esperanza son los dos mejores elixires.» Sin embargo, entre elixires más materiales no faltaba el camino más racional del deseo: los chinos tomaban glándulas genitales de ciervos y monos; los indios, de tigres. Y efectivamente, en 1879, Brown-Sequard descubrió en las glándulas genitales la supuesta materia del rejuvenecimiento: la hormona. La otra suposición, que todo órgano produce la materia que cura su enfermedad (dentina en los dientes, cerebrina en el cerebro) iba a desaparecer, en cambio, rápidamente, aun cuando todavía iba a sostenerla Bier en los años veinte. Pero la esperanza que habían hecho surgir las glándulas genitales no defraudó totalmente en materias extraídas de las glándulas, y que han permitido tratar con éxito enfermedades producidas por una insuficiencia de función de estas mismas glándulas. Desde este momento se abrió un campo de sueños médicos completamente nuevo: en 1922 se extrajo del páncreas una hormona contra el azúcar, y en 1929 se extrajo también de la orina de yeguas preñadas una hormona ovárica seis veces más fuerte que la natural. Todas las enfermedades que proceden de una función insuficiente de las glándulas endocrinas (hipófisis, tiroides, cápsulas suprarrenales, ovarios, etc.) pueden ser tratadas, en efecto, con preparados extraídos de esas mismas glándulas. Solo el sueño más general, el de un preparado contra la vejez, no acaba de realizarse, pese a una movilización en todas direcciones. Steinach ligó el cordón espermático, logrando un crecimiento de las glándulas de la pubertad y haciendo que el exceso de hormonas así producido fuera a parar a la sangre; Voronoff, por su parte, procedió al trasplante de glándulas genitales de mono. Todo en vano. El rejuvenecimiento se hacía notar, efectivamente, pero de modo tan transitorio, que había que pensar que las causas del envejecimiento no se hallan en las glándulas genitales y que el desgaste de estas es un proceso todavía desconocido. Solo quedan ya sueños en torno al timo, la glándula del crecimiento hasta la pubertad, que, a los dieciséis años, está completamente desgastada, quedándole solo algunas funciones, poco conocidas aún, durante el embarazo. Aquí, no en las glándulas genitales, debe esperarnos el rejuvenecimiento, y se buscan medios para mantener el timo en pleno funcionamiento hasta una edad avanzada, a fin de que la senectud, si no capaz de procrear, sí sea una época entera, viva y abierta. El fruto utópico del rejuvenecimiento se halla todavía, pese a ello, muy lejos de nosotros, y si se mira detenidamente, la vejez sigue lo mismo que en tiempo de nuestros abuelos. Lo que ha cambiado es el modo de enfrentarse con ella, que ya no es de modo hipocondríaco y exagerado. La vitalidad está alimentada probablemente por factores psíquicos, no por factores procedentes de la subestructura, de las glándulas y de la secreción interna. La lucha contra los efectos menospreciadores de la vejez se lleva a cabo de la manera más consciente y acertada en la Unión Soviética; y ello por razones que la sociedad capitalista no puede permitirse en absoluto. En la sociedad capitalista, como sociedad competitiva, los ancianos tienen que hacer sitio, que retirarse por el hecho de que es preciso que los jóvenes avancen. Desde el

punto de vista socialista, en cambio, la lucha por una vejez sana y vigorosa se identifica con la lucha por el mantenimiento de cuadros valiosos en todos los campos de la gran reconstrucción. «La vejez-como dice Metschnikow-, que en todas las situaciones sociales anteriores representaba una carga superflua para la comunidad, se convierte ahora en un periodo de trabajo especialmente útil socialmente. Los ancianos pueden aplicar sus experiencias insustituibles a los cometidos más difíciles de la vida social.» Con ello se apunta a un futuro en el que la posibilidad de una vejez importante ocupe el lugar de una vejez patológica; más aún, en el que la misma decadencia fisiológica no sea tenido por algo definitivo. El éxito de los ensayos soviéticos para la reanimación poco después de la muerte, ponen mano en el hecho más definitivo en la vida del hombre, mostrándolo como prematuro. El prolongar la vida más allá de sus límites actuales, más allá de unas fronteras demasiado angostas para nuestras capacidades, para los trabajos aún no realizados y las secuencias de propósitos; he aquí el deseo que abarca y supera el deseo de la curación.

VACILACIÓN Y OBJETIVO EN LA RECONSTRUCCIÓN CORPORAL REAL

Los deseos del enfermo no van tan lejos. Lo que a él le importa es que se elimine la dolencia, y esto le basta. Lo que quiere es restablecerse y está satisfecho si se le ha liberado de la enfermedad, si puede levantarse como lo que era antes, y esto es todo lo que pide de modo inmediato. También para el médico a la cabecera del paciente los proyectos son mucho más modestos que los que acabamos de mencionar de carácter general y transformador. En cada caso concreto, en toda verdadera enfermedad (el envejecimiento no es una enfermedad) le basta con retrotraer al paciente a su antigua salud. En su labor el cirujano no ve, de ninguna manera, una reconstrucción hacia algo mejor, sino un remedio necesario.

El estómago artificial no supera, ni mucho menos, al original, y puede hablarse de suerte si una persona con esta u otras prótesis semejantes vive algunos años sin complicaciones. Y de suerte puede hablarse también para el médico si del círculo interesante de las posibilidades quirúrgicas el paciente retorna a su vida normal. El mismo Götz von Berlichingen, con su mano de hierro, con la que rompía los cantos de las mesas y hacía de martillo pilón, es posible que no se sintiese robustecido con su prótesis. Aquí nos encontramos con un movimiento contrario a la reconstrucción utópica del cuerpo, contrario a los esfuerzos tan audaces que se han realizado contra las dolencias propias de la especie (selección artificial, lucha contra la vejez). El médico de la práctica se limita en lo esencial a hacer retroceder la muerte, es decir, al término de la enfermedad, a luchar contra las debilidades adquiridas de la carne, no contra las innatas. Su medicina no osa el alto oficio de ser un perfeccionador del cuerpo, tal y como hay una transformación de la sociedad hacia algo mejor o como lo vemos en las inmensas audacias modificadoras de la técnica inorgánica. Hay una gran diferencia entre los deseos médicos, en tanto que son prácticos y concretos, y los de la gran modificación del mundo. Por muy audaces que sean las intervenciones y las modificaciones, el objetivo es estacionario en la mentalidad de la mayoría de los médicos: restaurar el status quo ante. De aquí que los médicos sucumbieran a la llamada fascista al suelo y

a la sangre con mucha mayor facilidad que otras profesiones menos restaurativas. De aquí también que en la mayoría de las utopías sociales se asigne al médico un papel importante y decisivo, pero que no haya o sean muy escasas las utopías puramente médicas; a no ser que se tenga como tales los serenos escritos de Hufeland o de Feuchterleben. En ninguno de ellos se encontrarán sueños explosivos, y tanto la Macrobiótica de Hufeland como la Dietética del alma de Feuchterleben apenas si contienen algo más que los deseos y las imágenes que necesitaba un hombre inteligente durante la temporada de balneario en las arcadas del Biedermeier. Una razón para esta vacilación utópica puede encontrarse quizá en la precaución y responsabilidad médicas. Otra razón se halla en el sentido empírico, el cual es afín a la preocupación y lastra de plomo las alas del espíritu. Pero la última razón de la asombrosa reserva utópica-a veces, muy positiva-que se echa de ver junto a toda la medicina «creadora» es consciente o inconscientemente de naturaleza filosófica, y se encuentra en la procedencia del estoicismo de todo el arte médico europeo. Esta escuela confiaba en el curso natural de las cosas, no quería nunca quebrantarlo, sino comportarse siempre de acuerdo con él. Hipócrates, el antiguo maestro médico, desarrolló su actividad, desde luego, antes de los estoicos, pero su doctrina fue transmitida por Galeno, cabeza de la escuela médica estoica. Según él, la salud se basa en la mezcla justa de los cuatro humores principales del cuerpo (sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema), mientras que la enfermedad consistía en la alteración de este equilibrio. Aquí nos encontramos ya con la creencia en el equilibrio como una situación perturbable pero no superable. Galeno, por su parte, aportó toda la confianza estoica en la naturaleza y la aspiración a la conformidad con ella, sin la menor desviación o superación. «El mundo tiene en sí todo lo que necesita», dice en sentido estoico Plutarco, y así de completo en sí es también nuestro pequeño mundo, el cuerpo. Esta convicción no impidió, desde luego, al estoicismo, por lo que se refiere al Estado, pensar un Estado mucho mejor del existente, una especie de fraternidad universal, pero los cuerpos en ella, si eran «racionales», es decir, si vivían de acuerdo con la naturaleza, eran considerados como adecuados tal y como eran. Para el médico estoico las mismas enfermedades no eran tenidas por un mal, sino como un algo de curación respecto al desorden que se había introducido en el cuerpo; durante largo tiempo, los médicos galenistas rechazaron incluso como artificiales las curas químicas. Del estoicismo proceden finalmente dos antídotos contra la osadía utópica, también demasiado utópica: el bon sens y la confianza en las fuerzas naturales curativas. Un buen médico debe seguir la naturaleza, apoyarla y nunca contradecirla: todo ello es herencia estoica. Peu de médecin, peu de médecine; con esta frase del siglo xmu, en el apogeo de los enemas, se eliminaba a sí mismo, en último término, el médico, no solo el médico empíricamente valeroso, sino también el utópicamente arrogante. Y la llamada medicina naturista comenzó con el bon sens suficiente para inclinarse ante la exigencia instintiva de aire, luz, agua, pero también ante la necedad diletante, como para terminar con el requesón como tratamiento. Se destaca aquí así, una vez más, un rasgo utópico, aunque, desde luego, el peor de todos, un wishful thinkirzg ignorante, con esperanzas que iban pronto a convertirse en supersticiones. Todo ello es tan diferente como posible, a saber, es lo contrario de la utopía médica, pese a todo siempre presente: la reconstrucción final del cuerpo. Pero la reacción contra esta utopía procede de una actitud de inclinación ante la

naturaleza y de carácter empírico-práctico, cuya pauta se encuentra en la tradición estoica. Y lo bueno en esta actitud es, sin duda, que ha impedido casi siempre el perfeccionismo abstracto en el campo médico. Si es verdad que hay pocas puras utopías médicas. tan verdad es que no hay ninguna de carácter abstracto como las utopías políticas. El escaso sentido utópico del médico de la práctica ea así. pucs, en parte, saludable; porque todo lo que se separa demasiado y se aparta artificialmente de la vida corriente del cuerpo se hace gangrenoso como cl miembro rigurosamente ligado. La responsabilidad y la herencia estoica mantuvieron vivo el contacto con lo objetivamente posible; al contrario de lo que ha ocurrido a menudo con la eugenesia y la lucha contra la vejez. Y sin embargo, esta actitud no debe quebrar la otra audacia utópica fundamental, sin la cual tampoco se lleva a cabo nada grande en el arte médico. La audacia se refiere nada utópicamente a la liberación causal de la dolencia corporal. Y como la última causa aquí no se halla en los bacilos o en el extraño crecimiento «imperialista» de células y grupos de células, tal como acontece en el cáncer, sino precisamente en la achacosidad corruptible y en la perecibilidad de la carne misma, el sueño desiderativo de la transformación de esta es inevitable, y por ello-aunque apartemos la vista-se halla siempre en segundo plano. Nos acomete incluso la duda de si la precaución médica tan estrictamente dirigida solo al status quo ante no es exactamente lo que parece. Hay que arriesgar, en último término, una proposición: precisamente porque el médico tiene ante sí, a la cabecera del enfermo, un proyecto utópico casi absurdo, lo elude aparentemente. Este proyecto definitivo, el último sueño médico no es nada menos que la eliminación de la muerte.

El enfermo curado quiere sentirse como recién nacido. O lo que es lo mismo, quiere sentirse más que restablecido, aun cuando se siente harto contento de verse restablecido. Bien contento, como suele decirse, puede dedicarse, de nuevo, a sus asuntos. Restablecido, desde luego, pero ¿a qué «de nuevo» en el curso de su vida? ¿Hay, en absoluto, una vieja salud, una salud que pueda restablecerse? ¿Se trata de una roca permanente, firme a lo largo del tiempo, tan determinada como describible? La salud no es nada de esto, sino un concepto oscilante, si no desde el punto de vista directamente médico, sí desde el punto de vista social. La salud no es, en absoluto, solo un concepto médico, sino, sobre todo, un concepto social. Restablecer la salud significa en realidad retornar al enfermo a aquella especie de salud reconocida como tal en la sociedad dada, a aquella salud incluso constituida por esta sociedad. O lo que es lo mismo: incluso para la mera intención del restablecimiento, los objetivos del «restablecer» son cambiantes, más aún, están establecidos como «norma» por la sociedad en cuestión. Salud en la sociedad capitalista es capacidad adquisitiva, mientras que en los griegos significaba capacidad para el placer y en la Edad Media capacidad para la fe. La enfermedad era tenida entonces como pecado (de donde el terrible trato de los locos, encadenados y en celdas), por lo que el hombre no pecador era considerado como un modelo físicamente. Catalina de Siena, p. ej., que para cualquier médico burgués sin prejuicios es una personalidad histérica, era considerada como altamente normal. Querer curar un caso así era algo que nunca se le hubiera ocurrido a un médico medieval; no hubiera sido siquiera el restablecimiento de un sedicente estado originario, sino la transformación en un estado muy posterior moderno-normal, que entonces apenas existía. Y también los ensalmos-por

mucho que Jesús fue aquí un doctor y su Iglesia una botica-serían en su concepto de salud completamente incomprensibles para una época piadosa. Porque la Edad Media podía conocer entre sus ensalmos los exudativos, purgativos, anticonvulsivos, pero ninguno destinado a restablecer en sus capacidades al hombre de negocios. Incluso el sedicente estado primigenio de entonces no era, visto con ojos modernos, de ninguna manera, un «paradigma» de salud, ya que traía consigo, entre otros fenómenos, la cruzada de los niños, los flagelantes, etcétera. Estos fenómenos contradicen el frescor de la naturaleza, y sin embargo, en su época fueron tenidos por algo característico del buen cristiano y del auténtico eremita. ¿Y los llamados primitivos? Los primitivos transforman mágicamente el cuerpo de tal manera que apenas si es posible reconocerlo; se cincelan y colorean la dentadura, a fin de «no parecer como perros», tal y como lo dicen de los europeos, veneran y aspiran a una clase de salud que es, más bien, la de un sonámbulo que la de un deportista. No hay, por eso, una salud dada de antemano y siempre igual, a no ser en la fórmula materialista general, y por eso, siempre nueva de que una barriga llena sostiene una cabeza alegre. Toda ampliación, empero, en el sentido de mens sana in corpore sano, no es ya una experiencia, sino un ideal que varía según las diversas sociedades. O lo que es lo mismo, el médico de cada una de las sociedades no trata de restablecer una salud general y primaria, sino que lo que hace, más bien, es dar al enfermo una salud. El médico restaura justamente aquella normalidad que es tenida por tal según la sociedad concreta, y puede restaurarla porque también el cuerpo del hombre tiene la posibilidad de modificarse funcionalmente, y dado el caso, de mejorarse. Hasta ahora se ha orientado el cuerpo a clases de salud limitadas y también problemáticas, y la sociedad, por su parte, ha hecho posibles una multitud de enfermedades (venéreas, tuberculosas, neuróticas) de las que el mundo animal sabe poco o no sabe nada. El sueño orgánico traza, en cambio, por lo menos, la idea de un cuerpo al que solo se sirve placer y no dolor y cuya vejez no es achacosidad, sino destino. Esta lucha contra el destino es, por eso, lo que, pese a todo, une a las utopías médicas y sociales. La capacidad de sustituir partes perdidas es menor en el cuerpo humano que en el de los animales inferiores, pero, en cambio, solo en el hombre actúa la capacidad utópica a alturas inigualadas. Es inverosímil que esta fuerza tan esencial al hombre, la capacidad de traspasar y reconstituir vaya a detenerse ante su cuerpo. La indagación de esta tendencia no es posible, desde luego, sin el conocimiento de lo que en el cuerpo mismo está orientado hacia ella; todo lo demás sería necedad. Como el cuerpo de todos los animales multicelulares lleva en sí la semilla de la muerte, el más secreto de todos los proyectos médicos, la eliminación de la muerte, pende de tal manera en el vacío que es presa del vértigo. Justamente por ello, este proyecto aparece como absurdo, y aun cuando alienta, por lo menos en la lucha contra el envejecimiento, no es mantenido por nadie seriamente. Lo que es muy comprensible, incluso ante rern, porque la perdurabilidad de la carne, aunque solo sea como sueño, va siempre acompañada de sentimientos encontrados y hasta de horror, tal y como lo muestran, p. ej., la leyenda del judío errante o del Barco fantasma. No hace falta siquiera pensar en el absurdo social de un planeta que se va saturando de población incesantemente: todo lo que aparece está llamado a desaparecer y no es posible una sociedad sin un gran cementerio. En términos generales, y seriamente, hay que decir que toda voluntad de mejora orgánica

pende en el vacío, si no se conoce y tiene en cuenta la voluntad de mejora social. La salud es un concepto social, como lo es la existencia orgánica del hombre como hombre en su totalidad. Y la salud, por eso, solo es acrecentable con sentido cuando la vida en la que está situada no se ve agobiada por la angustia, la miseria y la muerte.

MALTHUS, CIFRA DE NACIMIENTOS, ALIMENTACIÓN

Partiendo del cuerpo únicamente apenas si es posible eliminar uno de sus males. De aquí que todos los mejoradores salutíferos de nuestra situación parezcan tan pequeño-burgueses y tan extraños los partidarios del régimen crudo, los vegetarianos y también los de la técnica de la respiración. Todo ello es una mofa frente a la miseria tangible, frente a enfermedades cuya causa no se halla en la carne débil, sino en un hambre intensa, no en la respiración equivocada, sino en el polvo, el humo y el plomo. No hay duda de que hay personas que respiran adecuadamente, gentes que combinan una conciencia agradable de sí con unos pulmones bien aireados y un pecho erguido y ágil hasta la vejez. La presuposición, empero, aquí es que estas personas tienen dinero, lo que es más sano para una actitud encanijada que toda técnica de la respiración. La magnífica Franziska Reventlow escribió en este sentido un libro sobre el complejo del dinero, la eliminación causal del cual nadie puede pedir a su médico; se trata de lo nunca saciado, del noventa por ciento de las dolencias cancerosas. Tanto más interesado, desde luego, el afán capitalista de cortar medicinalmente el nudo social. La procreación selectiva, o más bien, la manera en que ha sido utilizada, nos ofrece el ejemplo más espantoso de ello, aunque no el único. Pero no menos espantosa es la bisabuela de la matanza capitalista, la teoría de la población de Malthus. Mientras que no existe una pura utopía médica expresa, nos encontramos aquí, por así decirlo, con una utopía social dentro del campo médico; escrita, por lo demás, por un economista que no lo era, sino ya el primer espadachín de la economía capitalista. En su Ensayo sobre la ley de la población (1798) Malthus sentaba: «La causa de la miseria se encuentra en la contradicción «natural» entre el ansia ilimitada de procreación por parte del hombre y el limitado aumento de los alimentos.» Y Malthus promete: «La miseria de las masas perdurará hasta tanto que un pueblo, conociendo racionalmente esta conexión, reduzca su procreación a una medida que responda a los alimentos existentes.» La lujuria del proletariado y no el capital constituye, por tanto, la causa de la miseria social; y la sedicente ley de la disminución progresiva del producto del suelo acaba de sellar la sentencia contra el proletariado, convertido así en cabeza de turco. A1 principio también y bajo el supuesto de un crecimiento muy lento de las fuerzas productivas, la crisis aparece como una crisis de carencia, no como una crisis de la superabundancia. Y sin embargo, esta doctrina fue muy aceptada y modificada; más aún, uno de los llamados socialistas de cátedra, Adolf Wagner, afirmaba todavía en los años noventa que Malthus tenía razón en todo lo esencial. Lo más esencial se manifestó, empero, cuando la época capitalista llegó a su culminación, y solo la vileza con mentira y asesinato pueden alargarla. De por sí la teoría de Malthus era ya antihumana y torpe; Marx veía en ella «una profunda abyección del pensamiento», tanto en sentido moral como en sentido científico. En la etapa imperialista del capitalismo se

puso de manifiesto, por ello, consecuentemente, toda su brutalidad; y la teoría es elogiada, no solo entre asesinos americanos, sino también por socialistas de derechas como Eduard Heiman, y es, cuando menos, disculpada y también sublimada geórgicamente por fascistas sucios, como Edgar Salin. El malthusianismo renovado justifica la guerra, la liquidación de los sin trabajo «superfluos», la aniquilación fascista de pueblos enteros, mientras que, de otra parte, sirve para ocultar las verdaderas causas de la miseria capitalista a los ojos de aquellos proletarios a los que se tolera la existencia de acuerdo con el numerus clau.erés de¡ interés en su explotación. Todo ello hace recomendable a Malthus en la fase final del capitalismo, ya que este no es capaz ya de producir pensamientos originales, ni siquiera sobre su propia abyección y para ella. Cuando cl deseo no es ya progresivo no es ni siquiera el padre del pensamiento, sino del atentado o, por lo menos, del encubrimiento. El diagnóstico de Malthus, un diagnóstico que desvía la atención a causas insuficientes y socialmente aisladas, no es, por eso, solo teoría de la superpoblación ni está limitado a esta. Incluso en círculos que nada saben o nada quieren saber de disputas científicas, el mero diagnóstico médico de Malthus sustituye o elimina la intervención en las causas sociales de la miseria. La palanca para el mejoramiento se sitúa aquí siempre tan abajo, tan profundamente bajo el hombre real y su medio ambiente como es posible. De aquí, aun sin seguir a la letra a Malthus, que la mirada interesada, o por lo menos ingenua, que, por así decirlo, cree reconocer toda la enfermedad del hombre en una gota de sangre enviada al laboratorio. Se aparta la vista del paciente vivo y en su totalidad, muy especialmente, sobre todo de las circunstancias en que se halla situado. De aquí también la valoración exagerada de los bacilos como única causa de la enfermedad. El microbio encubría, sobre todo, otros síntomas de la enfermedad, como, p. ej., el mal medio ambiente y fenómenos análogos, con lo cual liberaba de la obligación de buscar también allí la causa de la dolencia. La tuberculosis, p. ej., hace estragos preferentemente entre los pobres, pero si esto se tuviera en cuenta, habría que combatir la pobreza como un baldón; algo a lo que la medicina burguesa no se muestra muy inclinada. La eliminación unilateralmente médica del mal es, en este sentido, a menudo un medio intencionado o no intencionado para no tener que eliminar el verdadero mal (ut aliquid fieri videatur, como se lee en las recetas médicas). Todo el malthusianismo, incluso prescindiendo del autor y de su doctrina, representa todo un campo de represión. Simples emplastos mecánicos sin el primado del medio social y sin el proyecto para su cambio, sin Pavlow y sin conocimiento del hombre total como un ser guiado social-cerebralmente, esto es lo que impide la colaboración del médico con la bandera roja, haciendo avanzar esta a primera fila. La cuestión social no se soluciona en absoluto por la continencia sexual de los pobres, sino que hay que intervenir de modo distinto en la producción y en otra forma. Algo de Malthus influyó también en Darwin, que proyectó la idea de la superpoblación en el reino animal. Los darwinistas soviéticos han liberado precisamente al darwinismo de los defectos malthusianos. Queda solo el plan de un control de la natalidad, que puede ser beneficioso para muchos y que es, por tanto, progresivo. En tanto, en efecto, que hay una sociedad capitalista y la vida es tan precaria en ella que necesita limitaciones a la natalidad y aborto; en tanto que subsiste la situación en que hoy se encuentra, a saber, no poder alimentar a sus esclavos. La tierra tiene sitio para todos, o lo tendría, mejor dicho, si fuera

administrada con el poder de la satisfacción de las necesidades en lugar de con la satisfacción de las necesidades del poder.

LA PREOCUPACIÓN DEL MÉDICO

Solo entonces comenzaría a ser realmente limpia la labor del médico. El médico se lava las manos antes de empezar, todos los instrumentos están relucientes, pero esto solo no basta. La sociedad misma está sucia y enferma, y es ella la que, en primer lugar, necesita atención clínica y planificación. Vista desde aquí la enfermedad misma es una culpa, pero no del individuo, sino del grupo. Esto tendría que saltar a la vista del médico en cuanto pone el pie en los slums. E incluso durante el tratamiento todo parece mofarse de su conciencia médica: el pobre hombre enfermo de los riñones tiene que conducir el camión si no quiere perder el jornal, y así lo hace con los dientes apretados por el dolor, mientras el rico descansa tranquilamente bajo su edredón. Y después del tratamiento: ¿cuál es la vida de la mayoría de aquellos a los que el médico les restablece en su «capacidad de trabajo»? ¿Qué salud es esta que simplemente le hace a uno apto para ser maltratado, explotado, herido? Con un common sense que debería llevar a ciertas consecuencias no burguesas, un pediatra alemán escribía todavía en 1931: «Sanar, curar, preocuparse por alguien significa evitar que su salud sea perturbada en absoluto. Si esto ocurre, sin embargo, la «curan del médico debe estar dirigida a poner al enfermo en una situación lo más favorable posible para él.» Un hermoso objetivo, económico-humano, pero que solo puede alcanzarse en una sociedad socialista. Tal como es hoy la situación (América va a la cabeza en el número de enfermos mentales) lo que se pone de manifies- to es que el capitalismo es insalubre, incluso para los capitalistas. Y solo en una economía distinta a la economía de la ganancia se desintoxican los sueños de la intervención y de la reconstrucción orgánica. Y ello desde la cuna hasta la tumba, más aún, ya antes de la cuna, como ayuda al zoon politicón, pero al que debe ser. Es marxista hacer historia conscientemente y no soportarla más pasivamente. Y es también marxista intervenir ya conscientemente en lo precondicionante, en aquel medio de donde los hombres vienen y en el que viven corporalmente antes de que hagan acto de presencia históricamente. Es su existencia en el seno materno y también el estado corporal que ella acarrea. No conformarse con este, tal y como ha llegado a ser, es algo muy propio del hombre, el cual no acepta en ningún punto el destino ciego. Muy propia del hombre es la audacia de ajustar en sus disposiciones el cuerpo ya antes del nacimiento, de acuerdo con las fases respectivas, tal y como se ajusta un reloj; fomentarlo vitalmente después del nacimiento, modificándolo si es necesario, partiendo, bien de la secreción interna que hoy dominamos o bien de fuerzas constitutivas todavía ignoradas. Todo ello no para hacer a los hombres iguales, lo que ni es posible ni deseable, pero sí para que su punto de partida orgánico no esté mucho más mediatizado que su punto de partida social, a fin de que no permanezcan siervos de sí mismos, una vez que ya no lo son en la sociedad. Todos deben ser sanos y equilibrados, de acuerdo con la libertad que socialmente les aguarda y se acerca. Pero la esperanza más visible, en una sociedad que se ha hecho sana, es el influjo central de la vida a las enfermedades del nacido y desarrollado, especialmente a su prevención y a la duración de la vida. Hasta

llegar aquí hay un largo camino, un camino que quizá, y por lo que a la carne débil se refiere, tardará mucho tiempo en poder recorrerse satisfactoriamente. Y que, desde luego, no podrá recorrerse moviéndose dentro de la «capacidad de trabajo» de la empresa capitalista; porque la salud es algo que debe gozarse, no algo que debe gastarse. Una vida sin dolor, larga, extendida hasta la más lejana vejez, una vida que asciende hasta una muerte saturada de vida es algo que todavía falta, aunque haya sido siempre proyectado. Como recién nacido: esto es lo que significan para el cuerpo los esquemas de un mundo mejor. Los hombres no tienen, empero, un paso erguido, si la vida social está todavía torcida.

36. LIBERTAD Y ORDEN BOSQUEJO DE LAS UTOPIAS SOCIALES

La tierra no pertenece a nadie, sus frutos pertenecen a todos. (JOHN BALL.)

No puedo imaginarme la situación actual de la humanidad como una situación que puede seguir, no me la puedo imaginar en absoluto como su último y total destino. En tal caso, todo sería sueño y engaño, y no valdría la pena haber vivido y haber colaborado en este juego siempre repetido que no lleva a ninguna parte y que carece de significación. Sólo en tanto que puedo considerar esta situación como medio para otra mejor, como punto de transición para otra más elevada y más perfecta, representa un valor para mí; y si puedo soportarla no es por sí misma, sino por razón de algo mejor que ella prepara.
(FLCHTE: El destino del hombre.)

En lugar de la vieja sociedad burguesa con sus clases y sus oposiciones de clases, surge una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos.
(Manifiesto comunista.)

I. INTRODUCCION UNA MODESTA COMIDA

Muchas cosas serían más sencillas si se pudiera comer hierba. El pobre en este aspecto, aunque es tenido como el ganado, ni siquiera tiene esta ventaja. Solo el aire está a disposición de todos, pero el campo tiene que ser trabajado, una y otra vez. Y agachado, moviéndose trabajosamente, no como se coge enhiesto la fruta del muro. La recolección del grano, de los frutos, la caza libre hace mucho que han desaparecido, y unos pocos ricos viven de los muchos pobres. El hambre permanente re- corre la vida y solo ella fuerza al trabajo del siervo; solo después es el látigo el que obliga. Si el bocado diario fuera tan seguro como el aire, no habría miseria.

Tal como son las cosas, empero, solo en sueños crece el pan en los árboles como crecen las hojas. Nada semejante existe, la vida es dura, y sin embargo, siempre ha habido un sentimiento del escape y de que tal escape era posible. Como ha pasado tanto tiempo sin encontrar este escape, la audacia ensoñadora se lanzó en todas direcciones.

LA PALOMA ASADA

El cuerpo saciado no tiene de qué quejarse. En caso de que no le falte ni vestimenta ni cobijo, es decir, que no le falte casi todo. En caso de que no le falten amigos y de que la vida corriera fácil y pacíficamente, en lugar de ser esa tormenta en que se ha convertido para los más.

Pero solo la fábula, siempre instructiva, y la utopía política saben algo de la «mesa sírveme» o de Jauja. Lo mismo que la fuente de la juventud en las visiones desiderativas médicas, así se muestran y preludian alegremente las visiones desiderativas sociales. Allí todos los hombres son iguales, es decir, todos tienen su parte, y no hay ni esfuerzo ni trabajo. Palomas asadas le vuelan a uno a las fauces, cada paloma en el tejado es lo mismo que una en la mano, todas las cosas y todos los sueños están al alcance de la mano como bienes del consumo. Los habitantes de jauja viven así agradablemente, y no se dejan decir por los ricos qué poco envidiable es la riqueza, qué insano es el dormir largas horas, qué letal el ocio, y qué necesaria es la miseria para que no se detenga todo en la vida. El pueblo tiene alegremente su fábula más alimenticia, ha trazado, incluso parodiado, su modelo utópico más tangible: las cepas del vino están atadas con salchichas, los montes se han convertido en queso, los arroyos discurren con el mejor moscatel en sus cauces. «Mesa sírveme», los campos encantados de la India se encuentran aquí como instituciones públicas, como estado feliz sin más.

TAMBIÉN AQUÍ, LOCURA Y TRIVIALIDAD

No hay que negar que la lechuza de fuego vuela sobre todas estas visiones. Vuela más que en los sueños médicos, y el objetivo «fin de la miseria» no suena absurdo. Pero muchos de los reformadores del mundo eran paranoicos o estaban amenazados de serlo, y de una manera no totalmente incomprensible. Locura como relajación ante una irrupción del inconsciente, como posesión por el inconsciente, tiene también lugar en el todavía-no-consciente. El paranoico es, a menudo, un proyectista, y entre ambos hay, a veces, reciprocidad. De tal suerte, que un talento utópico se desliza hacia la paranoia, más aún, cede casi voluntariamente a la manía (cf. págs. 79 y sgs., tomo I). El ejemplo nos lo ofrece uno de los grandes utopistas, Fourier, en el que se entremezclan los más agudos análisis de las tendencias con las más peculiares imágenes del futuro. No relativas a la sociedad, pero sí a la naturaleza, en tanto que esta se halla inserta en nuestro orden armónico-cortés y lo corea. Como añadido a la liberación social, Fourier proyecta una corona del Polo Norte, es decir, un segundo sol, que procurará al Norte el calor de Andalucía. La corona perfuma, calienta e ilumina y desde ella parte un fluido que desalar el mar e incluso lo mejora transformándolo en una limonada. El desplazamiento del eje de la tierra, equivocadamente situado, hará aumentar hasta lo inconcebible los arenques, la merluza y las ostras, mientras que desaparecerán los monstruos marinos. En lugar de estos, aparecerá un anti-tiburón, una anti-ballena, seres amables y paradisiacos «que remolcarán los barcos en la calma chicha». En tierra firme, empero, Fourier profetiza «un portador elástico, el anti-león, con el cual un jinete que sale por la mañana de Calais, puede tomar su desayuno en París, pasar el mediodía en Lyon y la noche en Marsella». Aquí se ve, desde luego-en los grandes utopistas-, que también la locura tiene su método, no solo su propio método, sino también el método técnico de una época posterior: la anti-ballena es el barco a vapor, el anti-león el tren expreso o incluso el automóvil. Igualmente extravagante, igualmente anticipadora es la teoría de Fourier, de que el hombre se formará un nuevo órgano, si bien al final de un rabo que le crecerá (Daumier nos ha

transmitido un dibujo de esta fantasía). Por medio de este órgano los hombres captan los «fluidos etéricos» y pueden entrar en relación con los habitantes de otras estrellas mientras que los planetas se emparejan. Entre tanto se han recibido los «fluidos etéricos» por medio de la radio, aun cuando las relaciones con las estrellas son muy incipientes, y mucho más el cuerpo técnico y el emparejamiento de los planetas. A primera vista, estas fábulas no son muy distintas de las de julio Verne, o por lo menos, de las novelas populares utópicoastrológicas de Lasswitz, para no hablar ya de Scheebart. Y sin embargo, en Fourier falta toda frivolidad; la paleta de esta seriedad se encuentra en la paranoia, no solo en la trivialidad, aun cuando la trivialidad está también teñida por la paranoia. ¿No se echa de ver la sutil locura que se mezclaba en los mismos masones liberales-utopizantes del siglo xvIII, en los burgueses con la escuadra y las pirámides? ¿No hay una especie de caperuza de bufón en todo el ceremonial, en los atavíos y símbolos que debían conducir al joven masón «al reino de Astreas»? Incluso SaintSimon, el gran utopista, rozaba en su escrito sobre el Papa industrial aquel desvarío que, a veces, amenaza a los reformadores del mundo; el desvarío en el que, en la última fase de su vida, iba a hundirse su discípulo Auguste Comte. Comte prosiguió de tal manera la Iglesia de la inteligencia de Saint-Simon, que había que adorar, no solo la humanidad, sino también el espacio y la tierra: la humanidad como el «gran ser», el espacio como el «gran medio», la tierra como el «gran fetiche». Y Clotilde, la amante muerta de Comte, se convirtió en la nueva María. Estas son las extravagancias que ornamentan algunos de los más enérgicos castillos en el aire. Y sin embargo, como ya hemos dicho, no son muy extraños a la trivialidad, a una trivialidad que roza la utopía política y que esta se incorpora, a veces, muy fructíferamente. Casi todas las antiguas utopías utilizan máquinas espaciales, casi todas las modernas, las máquinas en el tiempo, una fantasía exótica que conduce a un país de ensueño social. Muchas de ellas tratan de dar, por lo menos en su título, a las islas venturosas el resplandor de una banalidad deslumbrante. Hay un «Reino de Macaria», una muy famosa «Isla de Felsenburg», una «Crystal Age». Nombres como los que aparecen en las ferias de pueblo, en las que se muestran jóvenes exóticas, y en las que tampoco falta el oscuro resonar de una escena lejana. Lo que aquí presta su resplandor son las fábulas de los países encantados, de las épocas y los sueños transidos de deseos. Desde Alejandro, las más hermosas utopías están situadas en las islas del Mar del Sur, en una Ceilán de la Edad Dorada, en la India, el país de las maravillas. Leyendas de marineros prestan su ropaje a utopías de gran calibre, como, por ejemplo, a la de Tomás Moro. En este encuadre, y mucho antes de que los tiempos hubieran madurado para ello, nos sale al paso ya la dicha; desde hace más de dos mil años, la explotación del hombre por el hombre ha sido ya eliminada en las utopías. Las utopías sociales ponen en contraste el mundo de la luz con el mundo de la noche, dibujan su país luminoso sin limitaciones, con el resplandor que le es propio, un país en el que el oprimido se rebela y en el que quien carece de todo se siente satisfecho. No es sorprendente que esta situación, trazada fantásticamente, solo pueda imaginarse de modo trivial, como la única forma de la aventura y del triunfo del que debería triunfar. Se trata de una situación tal y como la sueña finalmente el soldado de la Novela de los tres peniques de Brecht : «La abyección ha perdido su gloriola, lo útil se ha hecho famoso, la necedad ha perdido sus privilegios, con la barbarie no hay ya negocios que hacer.» Y una vez alcanzadas las islas

del sol, bien por el desvarío, por las fábulas marineras, o bien, en las últimas utopías, en Bellamy o en Wells, por un sueño magnético, en seguida se ve que en ellas, prescindiendo de la naturaleza magnificente, nada ocurre de modo superior, sino todo de la manera más normal. Porque lo normal, hay que pensar, es, o debería ser, que millones de hombres no se dejen dominar, explotar y desheredar a lo largo de milenios por una reducida clase superior. Porque lo normal es que una mayoría tan abrumadora no permita que ellos sean los abominados de la tierra. Lo verdaderamente desacostumbrado, lo extraño en la historia es el despertar de esta mayoría. Por cada mil guerras, no hay diez revoluciones: tan difícil es el paso erguido. E incluso donde las revoluciones triunfaron, lo que muestran es más el cambio de los opresores que su eliminación. El fin de la miseria: durante un tiempo increíblemente largo esta divisa no ha sido algo normal, sino una fábula, y solo como un sueño soñado despierto ha sido entendida.

«NEW MORAL WORLDS» EN EL HORIZONTE

Lejos de aquí, las cosas parecen mejores porque las cosas son comunes. Así viven los ciudadanos en la obra de Tomás Moro: un trabajo limitado, no más de seis horas, mientras que el rendimiento es repartido de modo igual. No hay delitos ni coacción; la vida es un edén y la cordialidad y la dicha penden por doquier. La severidad domina, en cambio, en la gran contraposición a la Utopía de Moro, en La Ciudad del Sol de Campanella. La felicidad se consigue aquí, no por la libertad, sino por un orden previsto hasta sus últimos detalles. Pese a una jornada de trabajo más corta que en Moro-solo cuatro horas-y pese a una distribución también comunista del rendimiento, el peso benefactor de la norma gravita sobre toda hora, sobre todo goce. La norma es indagada y mante- nida por sabios, especialmente por sabios en astrología. La Ciudad del Sol se halla inserta muy precisamente en el Todo. Un largo camino desde aquí, a través de 1789, a través de la libertad e igualdad de todos que iba a seguir y que iba a desembocar en la más dura miseria, un largo camino hasta los utopistas de la época industrial, hasta Owen, Fourier, Saint-Simon. En este camino se encuentra el Derecho natural, como se encuentra también el sueño de Fichte de un «Estado mercantil cerrado», en la cual cada uno posee de jure-es decir, utópicamente in facto-todos aquellos alimentos y bienes a los que tiene un derecho primario. Mientras tanto, en cambio, el pago contante se había convertido en el único lazo de unión de la sociedad, aunque se buscaba otro lazo de unión, p. ej., la olvidada fraternidad. Owen fue el primero que se dirigió a los trabajadores y que se mantuvo activo entre ellos, no solo como fabricante. La propiedad privada, la Iglesia y la forma actual del matrimonio aniquilan la dicha humana, y por eso, New Harmony las desconoce. Los capitalistas de la distribución y de la producción, el comerciante y el fabricante, son tenidos como fenómenos superfluos; en su lugar deben establecerse bazares, en los cuales el trabajador, de acuerdo con sus horas de trabajo, intercambia las mercancías que otro trabajador ha producido y que él necesita. Fourier, más riguroso utopista, premarxista en la agudeza de sus análisis, construyó su Nouveazc monde industriel et sociétaire, no tanto por amor al género humano como llevado de la crítica. De una crítica de la civilización burguesa, como el último orden aparecido; un orden que es la maldición contra la que Fourier opone la

visión ensoñada de la clemencia, de la angustia vital desaparecida. Fourier fue el primero que vio que en la sociedad anterior la miseria es producida por la superabundancia misma; el remedio consiste en la huida a islas comunistas, a islas sociales, que Fourier llama «falanges». Todas las cuales se hallan coordinadas entre sí y bajo una dirección universal. Una especie de doctrina de armonía de las pasiones complementa una economía sin fricciones, y el nuevo mundo debe resonar en su conjunto con un tono cristalino. Owen, lo mismo que Fourier, trazaba su Estado-más grupo de la felicidad que Estado de la felicidad-desde un punto de vista federal. En Saint-Simon, en cambio, el Estado se nos presenta centralizado, más próximo al orden que a la libertad individual. Más apasionado, si cabe, que en Owen y en Fourier se manifiesta aquí el odio contra los ingresos sin trabajo y contra la miseria que es su presupuesto, contra los rentistas feudales y burgueses, tal como los pintaron Goya y Daumier. Todo el afecto está concentrado en el trabajo, y la palabra mágica de Saint-Simon es l'industrie. Trabajadores son, desde luego, para él también los fabricantes, los comerciantes, los banqueros, de manera que el Systéme industriel retrocede respecto a Owen, que había podido prescindir de estos tipos. Pero el industrial de Saint-Simon no es algo particular, sino un funcionario público, y la sociedad en general se convierte en Iglesia de la inteligencia. La explotación queda eliminada porque queda eliminada la economía individual, y en su lugar florece la aurora del proyectismo, la bienaventurada industria del donativo, con su sumo sacerdote a su cabeza.

Más o menos pacífica y rápidamente, todo ello abandona el antiguo terreno. Y el placer se hace tanto más rápido, cuanto más se le añaden nuevos inventos. Las utopías políticas de la Edad Moderna se hallan repletas de tales inventos: Moro describe techos planos y grandes claraboyas en el país ensoñado, Campanella incluso autos. Hay también utopías políticas que lo que describen no son tanto ensueños sociales como ensueños técnicos. Así, p. ej., la Nova Atlantis de Bacon, el país más allá de las columnas de Hércules, más allá del mundo conocido. Allí vive un pueblo feliz; feliz, sobre todo, porque no se contenta con lo que la naturaleza le ofrece, por así decirlo, como despojo. Los atlántidas penetran por sí mismos en las fuerzas naturales, con sentidos infinitamente instrumentalizados, de tal suerte que, tras una mirada profunda, ponen a su servicio lo que acaban de ver. Nuevas plantas y animales aprovechables rodean al hombre, la vida es alargada químicamente e incluso se ve realizado el viejo sueño aéreo por medio de vehículos que se elevan al aire. Con todas sus puertas abiertas al mañana, una parte social de esta novela queda sin desarrollar; queda en la oscuridad cuáles son los medios por los que esta gigantesca «mesa sírveme» solo ofrece manjares buenos, y no también veneno para deseos hostiles. Visiones del progreso técnico han hecho aparecer siempre el progreso demasiado fácil, demasiado linear; de la misma manera con que hoy, ofrecidas aisladamente y prescindiendo del cambio social, son solo engaños o estafas. En las utopías sinceras, aunque abstractas, la fe en el progreso sustentada técnicamente ha facilitado, a menudo, la apariencia del logro y del avance sin tropiezos. Entre todos los utopistas, solo uno, Fourier, ha afirmado que, incluso en un futuro mejor, toda fase lleva consigo una línea ascendente, pero también el peligro de una línea descendente. La utopía abstracta, también el llamado Estado socialista del futuro, sobre todo el que está destinado a nuestros descendientes, conoce

raramente el verdadero peligro; su mismo triunfo, no solo su camino, se nos presenta indialécticamente. Y ello, a pesar de que en la primera y más famosa utopía, si bien la más fría, en La Repúblicade Platón, encontramos más tristeza que confianza. Es verdad, desde luego, que la animosidad existente en el Estado real se traslada al Estado ideal: la antipatía de la clase superior frente a la masa. No es esta masa, en tanto que estrato que suministra el alimento, el objeto de la visión desiderativa : la masa, al contrario, tiene que estar reprimida. Lo que se ensueña es un Estado militarista, que lo es también hacia el interior, con brahmanes de este mundo a su cabeza. Es el Estado dórico idealizado, aunque coronado filosóficamente, del cual Esparta se hallaba muy lejos. Y el «todo sea común», que no falta en Platón, sino que se convierte en él, al contrario, en la divisa utópica más decisiva, esta peligrosa exigencia queda limitada a los dos estamentos superiores; se trataba de un privilegio monacal, no de una exigencia democrática. En esta utopía nos encontramos, por eso, con reserva, pero al precio desde luego de que es la más reaccionaria, más aún, de que no es una utopía en el sentido de la fábula, de la edad de oro. Y reserva la hay también en la segunda y más célebre utopía de la antigüedad, en La ciudad de Dios de San Agustín. La ciudad de Dios estaba destinada, es cierto, para Adán y Eva, pero, desde su caída, que hizo fracasar este destino, la ciudad de Dios peregrina por la tierra. Pero no puede aparecer como Estado terreno, ya que solo abarca a los escogidos, algo así como un arca de Noé. Su paz está amenazada y es solitaria, sumida en el mar de aflicción e injusticia en que consiste el mundo. Y sin embargo, ni la reserva de Platón, caramente adquirida y muy reaccionariamente fundamentada, ni el pesimismo de San Agustín han afectado en mucho la levedad de la visión utópicosocial de la felicidad. Las utopías políticas veían, a menudo, resueltas con su receta todas las contradicciones, de tal manera que la salud es en ellas, por así decirlo, algo hierático. No hay nuevos interrogantes, ningún otro país aparece en el horizonte, y aunque la isla es futurible, se halla herméticamente cerrada frente a todo futuro. Ello se encuentra en estrecha conexión con el optimismo técnico-ya lo hemos observado-, pero depende, en último término, del angostamiento que ha experimentado lo utópico en esta su más tangible manifestación: la utopía se restringió a la mejor constitución, a una abstracción de constitución, en lugar de ser vista y actualizada en la totalidad concreta del ser. Y así lo utópico en la utopía política ha cobrado, además de ligereza o abstracción romántica, una especie de burocratización que es totalmente inadecuada a su materia primaria determinante en todos los terrenos. En lugar de ello, la esencia utópica, es decir, la pretendida satisfacción absoluta de las necesidades, sin los deseos vacíos que hay que ólvidar, con los profundos deseos que hay todavía que desear y cuya satisfacción lleva a una felicidad nunca roma y siempre aspirando a más, esa esencia utópica tiene que ser entendida como un totum del que dependen las mismas utopías sociales. Un totaim frente al que estas utopías quieren o tienen que desbordarse desde su propia competencia, teniendo siempre presentes nuevas situaciones socialmente radicales, buenas en sentido incondicionado. Este totum hace que las viejas fábulas políticas sean todavía nuevas e incitantes, que su error sea aún instructivo y su pretensión vinculante. Estas fábulas políticas hacen buena la frase de Oscar Wilde : «No merece ni siquiera una mirada un mapamundi en el que no se encuentra el país Utopía.» Los antiguos ensueños sociales

pintaban la isla de la abstracción y del amor; ninguna de ambas cualidades puede hacer difícil su conquista.

LAS UTOPÍAS TIENEN SU ITINERARIO

Los sueños de una convivencia mejor se desplegaron, durante largo tiempo, solo interiormente. Y sin embargo, no son caprichosos, no tan absolutamente escogidos como sus autores pudieran, a veces, creer ellos mismos. Y no se encuentran inconexos entre sí, de suerte que solo pudieran enumerarse empíricamente, tal y como si fueran fenómenos extraños. Muy al contrario: en su aparente condición de álbum o revista se muestran muy conexos y muy determinados socialmente. Cumplen un cometido social, una tendencia reprimida o germinal de un próximo estadio social. Dan expresión a esta tendencia, aunque mezclada con opiniones personales, y en seguida conjuntamente con el sueño de una constitución mejor. Las utopías sociales no reflejan ni tan esforzada ni tan precisamente la tendencia dada, como lo hace otra forma anticipadora: el Derecho natural burgués. Pero no están libres, por ello, del impulso hacia el nuevo estadio, pese a todo desbordamiento, a toda novelística de una felicidad social incondicionada. Hablan emocionadamente, aunque raras veces en mediación, de lo que se acerca, revistiendo su felicidad final comunista en forma de una tendencia inmediata y concreta. Así en San Agustín, así claramente en Tomás Moro y Campanella, en Saint-Simon. En San Agustín influye la incipiente economía feudal; en Moro, el libre capital comercial; en Campanella, el período manufacturero absolutista; en Saint-Simon, la nueva industria. Si bien siempre de modo transparente, siempre el cielo en la tierra y nada menos que conquistar. También las utopías tienen, por eso, su itinerario e incluso las más audaces están vincu-ladas a sus propias presuposiciones. A ello hay que añadir la diversidad del propio lugar, el cual influye de modo decisivo en Moro, el inglés; en Campanella, el italiano. La utopía de la libertad de Moro responde en sus partes no comunistas a la forma parlamentaria subsiguiente de la política interior inglesa, de igual manera que la utopía de Campanella responde al orden del absolutismo del continente. Lo que nos muestra que incluso el sueño más personal contiene, en imágenes, tendencias de su época y de la siguiente, aunque en imágenes desbordantes, estructuradas casi siempre en un «estado primigenio» y en un «estado final». Hasta aquí el cometido y la conexión sociales en la secuencia de las utopías sociales, que son siempre más fuertes que las peculiaridades individuales de los utopistas. Y todavía menos que surgidas de las profundidades del ánimo puramente personal hay que considerar las utopías como independientes de la historia, extraídas, por así decirlo, de las gavetas de posibilidades apriorísticas. Solo dentro de la historia se hacen posibilidad todas las posibilidades, y también lo nuevo es histórico. Incluso el novum de la supresión de la propiedad privada (que es anticipada por la mayoría de las utopías sociales, en aquella parte no actual y que trasciende al último estadio), incluso este novum no es invariable a priori. Su aspecto es completamente distinto en el poco liberal Platón que en Tomás Moro, y en este también totalmente distinto que en Robert Owen. Ni siquiera lo nuevo mismo en su dimensión del momento, ni siquiera lo utópico como parte de la superestructura es invariable. Los «tiempos por venir», tal como Jacobo los muestra a sus hijos en su lecho de muerte, no

son ni en su contenido ni en su concepto del futuro los mismos que los concebidos por el quiliasta Joaquín de Calabria en el siglo xIII, ni, mucho menos, los mismos que los de Saint-Simon. Lo invariable es solo la intención hacia lo utópico, ya que esta se echa de ver a lo largo de toda la historia; pero incluso esta invariabilidad se hace inmediatamente variable en cuanto pasa de la primera palabra, en cuanto formula contenidos que son siempre variables históricamente. Estos contenidos no descansan en las possibilités éternelles de Leibniz, de tal suerte que el anticipador tomara unas veces la una y otras veces la otra, sino que se mueven exclusivamente en la historia, que es la que los crea. Y ello puede decirse de todos los contenidos utópicos, no solo de los utópicosociales de la mejor de todas las sociedades. Los mismos sueños sociales soñados despierto no hay duda de que no son ni los más importantes ni los más profundos, pero, en cambio, en su base social se constituyen elementos utópicos. Y así es que no solo muestran la máxima amplitud, sino que, a la vez, junto a las utopías técnicas, representan el fenómeno más práctico del campo desiderativo humano. Y además, un fenómeno altivo; porque las utopías sociales, incluso en sus comienzos vacilantes, han sabido siempre decir un no rotundo a la infamia, aunque la infamia estuviera revestida de poder, aunque estuviera consagrada por la costumbre. Este último fenómeno es, la mayoría de las veces, aún más paralizante subjetivamente que el poder, precisamente porque se nos presenta incesantemente, y por ello, menos patéticamente; porque adormece la conciencia de la contradicción, porque aminora la ocasión para el coraje. La utopía social ha surgido, empero, casi siempre a diferencia de este adormecimiento, a diferencia de esa suerte de costumbre que, bajo la infamia, incluso la más insoportable, representa la mitad de la falta de fantasía moral y la totalidad de la necedad política. La utopía social labora como una parte de la capacidad de asombrarse y de encontrar tan poco evidente lo dado, que solo su transformación parece entrar por los ojos. Como modificación hacia un tipo de sociedad que, como dice Marx, no solo pone fin al aislamiento de la comunidad política, sino también al aislamiento del ser humano. Los sueños sociales se han desarrollado con una gran cantidad de fantasía, pero también, como añade Engels, con una gran cantidad «de gérmenes de ideas y de ideas geniales, que se ven surgir debajo de la cobertura fantástica». Hasta que el proyecto del futuro es concretamente rectificado en Marx y llevado al itinerario realmente inteligido de una tendencia que espera su realización, de tal suerte que el proyecto no termina, sino que comienza con toda energía. El último sueño social no habría sido posible sin la creciente aglomeración de las anticipaciones, de los proyectos y programas todavía abstractos, a los que vamos ahora a dedicar nuestra atención. Este último sueño social se encuentra ahora a la altura de la conciencia y se convierte así, penetrado de planificación, en un despertar social.

II. VISIONES DESIDERATIVAS SOCIALES EN EL PASADO
SOLÓN Y EL JUSTO PRECIO

Mientras se es niño, no se aguantan muchas cosas. De otro modo se comporta el pobre, acostumbrado a la opresión. Solo más adelantese tiene el sentimiento de la manera malvada en que los hombres actúan, una visión de cuán distintas podrían ser las cosas. Esta visión es, en un principio, elusiva, evasiva: el individuo se refugia en sí mismo tan deprisa como puede, carente de necesidades. Bias, p. ej., decía que él llevaba consigo todo lo que poseía; no necesitaba mucho y no pedía tampoco mucho de los demás. La vida sin equipaje parecía lo mejor, tanto económica como socialmente; algo que no iba a olvidarse nunca por completo. Los roces se hacen mínimos, la envidia como el aprovechamiento de los demás cesan, porque entre gentes ociosas no hay ocasión para ello. Los aforismos de la época de los Siete Sabios vienen a decir todos lo mismo: en sentido metafórico todos piden que el hombre reduzca sus necesidades. El hombre puede y solo puede ser feliz con pocos bienes, y la propiedad excesiva, dice Solón, debe ser repartida. Lo que debemos desear no es la riqueza, sino la virtud, y solo esta hace llevadera la vida en común. Nadie puede ser tenido por feliz antes de su muerte, una sentencia que significa también que no puede confiarse en la riqueza, y que esta no es deseable ni para el individuo en sí ni tampoco para el grupo. Por muy general y de arriba abajo que todo esto aparezca, vemos aquí la búsqueda de un justo medio, en el que debe tener lugar la felicidad que consiste en conceder a cada uno lo mismo.

DIÓGENES Y LOS PORDIOSEROS EJEMPLARES

Si la vida opulenta se hace vida austera, ¿dónde se halla el punto en que hemos de detenernos? En ningún punto que le sea corriente al hombre hasta ahora, ni siquiera en la dulce mesura. Diógenes hacía real para todos el deseo de vivir como un perro; porque los hombres y los grupos que el hombre constituye, no son más que el animal falso, artificioso, que solo vive dando rodeos. Antístenes, cabeza de los cínicos, enseñaba que la verdadera comunidad es como una comunidad entre perros, los cuales saben mendigar y no se avergüenzan de ello, una manada libre que se satisface con simplicidad. Todos los hombres deberían convivir en este tipo de manada libre, y ningún pueblo debería estar separado de los demás por fronteras. El oro queda eliminado, así como el matrimonio y el hogar, y la supresión extrema de las necesidades (lo que, desde luego, no es una característica de los perros) hace a los hombres libres entre sí y libres respecto a su ambiente. En tanto que el hombre soñado como perro no se complica con goces excesivos, terminan para él todas las demás complicaciones. El hombre se independiza de las circunstancias vitales que rodean la vida, él y todos sus semejantes se encuentran centrados en toda situación, siempre que esta esté poco perturbada y sea todo lo menos posible estatal. La libertad comienza aquí, por tanto, no audaz y ostentosa, sino evasiva y escandalosa. En su tonel, Diógenes, p. ej., se masturbaba públicamente, y solo se lamentaba de no poder echar de sí el hambre de la misma manera. Crates e Hipparchia, una joven de rica familia que aceptó la vida mendicante de los cínicos, coitaron públicamente

en una columnata. Junto al perro aparecían como modelo las simples costumbres de los antepasados, que vivían satisfechos y sin angustia vital. Los tiempos pasados con pan negro, leche y zanahorias representaban la única forma de vida natural, y los hombres que la hacen suya resuelven sus relaciones como si estuvieran hartos. Entre gentes sin necesidades el trabajo desaparece también casi totalmente; solo un poco braceo en el agua es necesario para mantener en la superficie el cuerpo desnudo. Y una ciudad de toneles, en los que viven hombres libres, no precisa mucho esfuerzo para mantenerse sin envidias. Y sobre todo, el hombre frugal duerme por la noche sin sobresaltos y camina erguido durante el día, justamente porque no se asienta en la proximidad de situaciones sobre las que no tiene poder ninguno.

ARISTIPO Y LOS PARÁSITOS MODELO

Al margen discurría, empero, y atraía la vida gozosa que no carece de nada. La edad dorada fue pensada, no como una vida de frugalidad igual, sino como una vida igual en la abundancia. Lo que determina la verdadera vida no es el ascetismo, sino la bohemia sibarita, incluso parásita. El placer, se enseña ahora, es el elemento más humano, el goce por sí mismo, independientemente de la satisfacción de las necesidades, es lo que distingue al hombre del animal. La fuerza para el goce, se asegura, eleva al hombre por encima del perro, del animal, por encima del asceta satisfecho (Marx no hubiera negado esto en absoluto). Los deseos humanos, a diferencia de los animales, están dirigidos en último término a la orgía, y es en este sentido que son conformes a la naturaleza. Y así también Aristipo, cabeza de los hedonistas, enseñaba que el estado natural del hombre no es la carencia de necesidades, sino la capacidad inteligente e ilimitada de goce; un estado que, por ello mismo, había que cultivar. En contraposición con la raza cínica, aparece así la raza hedonista, y suEstado es soñado como un Estado de egoístas recíprocos y tolerantes. Entre todas las comunidades, la mejor es aquella que pone menos obstáculos al logro del máximo de placer por parte de sus ciudadanos. El grupo hedonista no exige ningún sacrificio individual, no conoce ni familia ni patria, y mucho menos, prohibiciones que obstaculicen el deseo de felicidad de un individuo o que traten de determinarlo de antemano. Esto une a los cínicos y a los hedonistas, los espíritus libres de la carencia d: necesidades y del placer: ambos son anarquistas. Su propia vida debería ser el Estado que se ordena, y la vida social debería ser desvinculada como un paseo por la plaza del mercado. Aristipo se vanagloriaba de su falta de vínculos sociales, que le permitía llevar con el mismo decoro la túnica del mendigo que un traje ostentoso. Como nos relata Jenofonte, Aristipo se sentía muy satisfecho de la falta de vínculos estatales de su vida de vagabundo, de su ubi bene, ibi patria, y la presentaba como algo ejemplar. La vinculación solo podía tener lugar, en último extremo, en la amistad, y un hedonista posterior llamado Annikeris enseñaba incluso que había que fundar una ciudad de los amigos, no por razón del provecho, sino por la benevolencia y el placer que ella habría de traer consigo. La democratización de esta imagen del goce, aristocrática en sí, era favorecida por el hecho de que incluso los ciudadanos más pobres extraían beneficios del trabajo de los esclavos; sobre esta base era posible imaginarse por la generalidad una comunidad del goce. Y, sobre todo, la visión hedonista

coincidía mucho más precisamente que la cínica con las ideas de la edad de oro aún vivamente conservadas. En su virulenta comedia, Las aves, Aristófanes nos pone de manifiesto la extensión, así como la fuerza, que había adquirido la popularidad de la imagen del placer. La imagen se nos muestra aquí pertinaz, ya que nunca desaparece, aunque nunca deja de ser atacada. Los héroes de la comedia, Euelpides (esperanzado) y Peisthetairos (aconsejador), que se hallan muy poco satisfechos con las islas bienaventuradas terrestres, deciden, en efecto, quedarse en las nubes, entre los pájaros, y proponen a estos la fundación de un nuevo Estado en el aire. Pero en la comedia se encuentra también, sin embargo, citada la otra utopía de entonces, una utopía mucho más terrena y más existente en la realidad. Contra ella dirige Aristófanes la carga de su ironía:

Ningún hombre perecerá por que algo le falte, ya que todo es propiedad de todos, el pan, los pasteles, los trajes, la carne en conserva, el vino, los guisantes, las lentejas y las coronas.

Estos versos-ya citados al hablar de las visiones desiderativas caricaturizadas (págs. 437 y sgs., tomo I)-se refieren indudablemente a recuerdos de la edad de oro, que entonces comenzaban a hacerse serios y peligrosos. Los versos parodian con las lentejas el «estado de naturaleza» plebeyo, de igual manera que con la abundancia de los demás bienes se mofan del ideal hedonista, o mejor dicho, de su banalización. La tremenda ordinariez que llena estas parodias es ya, por así decirlo, Epicuro en el pueblo: la libertad debe aparecer como hartura. Entre los mismos hedonistas aparece como vino para todos, en tanto que son hombres y no esclavos. La libertad del placer era democrática, pese al egoísmo desenfrenado. Y es que la felicidad se pensaba, a su vez, generosamente, como un vivir y dejar vivir con maneras finas y cortesanas.

EL SUEÑO DEL ESTADO DÓRICO EN PLATÓN

Una cosa es mofarse de tales deseos y otra neutralizarlos. Esto último es lo que se propuso Platón, de tal suerte, que se incorporó el impulso utópico en la misma medida en la que invertía su dirección. Platón escribió la primera obra detallada sobre el mejor Estado, La República, una obra tan pensada como reaccionaria. Aquí no se sueña vagamente, ni se ensueña nada vago, pero tampoco se anhela ni encarece una época dorada. En lugar de una libertad perdida-rústica o abundosa-lo que aparece es un orden inalcanzado : la ensoñación se solidifica con su contenido y se hace imperativa. Y aquí no falta el modelo, más aún, el modelo se encuentra en las mismas proximidades, a saber, en Esparta (con un sentido de la realidad que sorprende en el gran idealista). La inclinación por Esparta comienza, después de la guerra del Peloponeso, a responder a los intereses de la clase superior ateniense, es decir, al interés del desmontaje de la democracia. La clase dominante tiende siempre al desmontaje de la democracia cuando la situación se hace tal y como Platón la describe: «El Estado actual se divide en dos Estados, el de los pobres y el de los ricos, que se persiguen con odio inconciliable.» En estas épocas existe una tendencia hacia la autoridad estatal total, hacia el Estado policiaco y del orden. Y así la utopía de Platón (la paradoja de una utopía de la clase

dominante) se convierte en una idealización de Esparta. La creciente tensión entre las clases recomendaba a Esparta como al Estado más severo de Grecia, como la panacea por autoridad. Los laborantes, los guardianes y los filósofos-gobernantes, estas tres castas del Estado ideal platónicose encuentran prefiguradas en el Peloponeso: son los ilotas, los espartanos y el consejo de los ancianos o «gerusia». Platón toma así el sueño político popular y lo invierte; construye un grandioso navío utópico-social y le da viento en contra; transpone al navío el país de su destino, y en lugar de la edad dorada nos ofrece la sopa negra espartana. Solo de pasada se recuerda también Platón de la época dorada como de una época de la superabundancia, añadiendo que solo por el «empeoramiento del mundo» se han hecho necesarias la autoridad y las leyes. Y el célebre veredicto sobre el estado de naturaleza como un estado de cerdos se refiere no a su obscenidad, sino a su frugalidad. En el segundo libro de La República nos habla de los hombres frugales y de cómo puede describirse su Estado propio: «Les ofreceremos habas y judías, asarán al fuego mirto y bellotas, bebiendo para acompañarlo un pequeño trago.» Y Glaucón denomina esto como «un Estado de cerdos», ya que a estos «tampoco se les daría otra cosa de comer»; con lo cual se rechaza el Estado cínico también por el lado de su frugalidad, no solo por su desenfreno y bohemia. A continuación, sin embargo, en el mismo libro de La República, Sócrates arremete también contra el Estado hedonista, el Estado sibarita, ironizando contra su felicidad afeminada: «Tenemos que traer la pintura y el oro y el marfil y cosas semejantes... entre ello cuentan los héroes cinegéticos, los artistas imitadores, los poetas y sus servidores, los rapsodas, comediantes, bailarines, empresarios teatrales, los artistas en todas sus especialidades, entre ellos también los que se dedican a los adornos de la mujer.» Y si se le concede a la edad dorada una felicidad mayor, ello tan solo porque los hombres de entonces utilizaron las ventajas de su situación para adquirir una mayor sabiduría. En el Estado de Platón no hay sitio, por eso, para saturnalias, ni para un carnaval de la naturaleza, ni para el arte ni para una belleza superflua: ante nosotros se alza un mundo estrictamente organizado, la construcción racional de un reino permanente. Sus hombres son de una dureza dórica, su orden es el del aristocratismo espartano. Incluso la comunidad de mujeres y otras comunidades (de las castas superiores), incluso esta semejanza, al parecer, tan peligrosa entre el Estado ideal platónico y la anarquía cínica y hedonista, proceden de los campamentos espartanos. En Esparta también un hombre de edad podía entregar su mujer a otro, y un soltero podía hacer que otro le prestara a su mujer; también en Esparta estaba prohibida a la casta guerrera la posesión de oro y plata, y las provisiones o instrumentos ajenos podían ser utilizados en común. La «gerusia», desde luego, el consejo de los ancianos de Licurgo solo suministró al Estado platónico el marco para su casta superior, la filosófica, ya que incluso los gerontes más ancianos no eran académicos platónicos, sino, más bien, lo contrario. Cuando Platón exige los filósofos-gobernantes, enseñando que el Estado no funcionará bien hasta que los filósofos sean gobernantes o los gobernantes filósofos, está abandonando en este punto, por lo que se refiere al marco de los gerontes, el modelo antiespiritual del Estado espartano. Pero es curioso que la casta de los filósofos tampoco se mantiene en la utopía platónica; la obra de vejez Las Leyes, tan profundamente desilusionada, prescinde completamente de la aristocracia del saber. En lugar de ello, en esta obra se formula la sociedad ideal totalmente

como un Estado policiaco, ahora, además, manteniendo la propiedad privada y el matrimonio. Las Leyes son instructivas como utopía social reservada, o por así decirlo, escarmentada, y se conforman con trazar el esquema del segundo e incluso del tercer Estado mejor. En este ideal aminorado, y precisamente por ser aminorado, se intensifica específicamente la reacción, hasta llegar a un Derecho penal contra innovadores políticos, y sobre todo, culturales. Casi parece como si el mismo Platón -llevado al máximo conservadurismo por el pesimismo-no considerara como ideal en verdad este ideal del orden. La invención como la crítica del Estado, tanto en La República como sobre todo en Las Leyes, están orientadas exclusivamente a la idea de una arquitectura escalonada, de la arquitectura escalonada del hombre.

Esta estructura, por lo demás, debe estar precisamente predeterminada en la disposición humana. Según ella, el hombre tiene tres fuerzas o partes en su alma: los apetitos, el valor y la razón. Estas tres formas de actividad están ordenadas axiológicamente de abajo hacia arriba, de manera que ya aquí encontramos diversos rangos. Apetitos, valor, razón, se distribuyen en el abdomen, el pecho y la cabeza, y según cuál sea el predominante entre ellos, se forman el carácter fogoso de los habitantes del Sur, o el carácter audaz de los del Norte o el carácter reflexivo de los griegos. Entre los griegos se forman así las tres clases o direcciones de su reflexividad: la reflexión en los apetitos es la obediencia; en el valor, la intrepidez; en la razón, la sabiduría. De la reflexión procede la virtud griega: la virtud de la obediencia forma así la clase de los trabajadores, la virtud del valor, la clase de los soldados, la virtud de la sabiduría, la clase de los legisladores filosóficos. De esta suerte debería surgir algo así como un Estado querido por la naturaleza, un Estado cuya ley contradice en tan poco la naturaleza, que, más bien, acaba y corona la naturaleza en el ámbito social. A diferencia de los cínicos y hedonistas, Platón nodeduce, por tanto, de la naturaleza un Derecho natural libertino, sino un Derecho natural directamente jerárquico: el principio del suum cuique es parte de la physis misma. El tercer libro de La República afirma incluso en una aplicación sociológica literal de la química: aquellos que son aptos para gobernantes tienen oro mezclado en su alma; los guerreros, plata, y los artesanos, cobre y hierro. De esta manera, el suum cuique aparece, desde luego, muy fácil. A lo que se añade que, de ordinario, los hijos serán semejantes a sus padres, de manera que solo raras veces un hijo de una clase inferior podrá, «de acuerdo con su naturaleza», adecuarse para una clase superior, o el hijo de un soldado en la clase de los artesanos. El arte político en su totalidad consiste en el acoplamiento de las situaciones fundamentales caracterológico-sociales en una totalidad armónica, en la armonía de la «justicia». Más adelante encontraremos, a menudo, la estructura del Estado ideal platónico, ya que esta estructura es la de una anhelada «ética del Estado». La profunda inmoralidad de que en el Estado ideal exista (junto a los esclavos) la amplia masa explotada de los campesinos y los artesanos aparece encubierta por la ideología de una justicia escalonada; mientras que la doctrina de un alma innata de servidor (de metal no precioso), ideologuizada, instala de otra parte la explotación. Las clases superiores descansan económicamente de modo total en el trabajo de la tercera clase, y su comunismo no es un comunismo del trabajo, sino del no-trabajo, de la policía y de la académica gerusia. No es que Platón no «creyera capaz» a la clase inferior del comunismo

monástico y de campamento de la clase superior, como si se tratara de algo demasiado riguroso para aquella. Se trata para Platón, al contrario, de algo demasiado noble para las clases inferiores; los banausas no son dignos de ello, sino que tienen que seguir teniendo preocupaciones, a diferencia de la comunidad aristocrática que no tiene preocupación alguna, a no ser la preocupación por el Estado. Y el cometido que Platón impone a las clases superiores cuida de que «inadvertidamente se introduzcan en el Estado la pobreza y la riqueza» ; también esta ascesis dineraria tiene por objeto, aplicada a la tercera clase, evitar que surjan plebeyos ricos, es decir, peligrosos. Pese a este contenido, no precisamente revolucionario, La República de Platón no ha cesado posteriormente de influir como una obra socialista e incluso comunista. En el Renacimiento, sobre todo, fue considerada como una introducción al socialismo, apoyada por la grandiosa autoridad del gran filósofo. Y también Tomás Münzer, el teólogo de la revolución de los campesinos alemanes, cita la utopía de Platón, aunque en el sentido del omnia sint communia, no en el del suunzrhique. Se trata de un equívoco productivo. La imagen de la época dorada, que Platón había transformado espartanamente, se trae ahora al recuerdo, de nuevo, en el sentido del comunismo primitivo, y como si Platón, al describir el comunismo como lo mejor para su aristocracia, lo hubiera tenido también como el camino hacia lo mejor para todos los demás. Valiéndose del gran idealista se restablece así, digamos, la idea de la utopía social, sin clases ni castas. En su propio lugar, el Estado mejor de Platón tiene, desde luego, otro aspecto; lo que Platón soñaba y deseaba en el marco de Esparta no era una construcción socialista, sino, más bien, un reino eclesiástico, medieval e incluso clerical-militar. Y mucho antes de que la libertad encontrara su utopía política, La República de Platón había utopizado el orden. Un orden espartano acabado, con hombres como pedestales, muros, ventanas, en el cual cada uno es solo libre para su función sustentadora, protectora o iluminadora dentro de la arquitectura total.

FÁBULAS POLÍTICAS HELENÍSTICAS: «LA ISLA DEL SOL», DE YAMBULO

Los deseos más vivos y populares siguieron su curso como si nada hubiera ocurrido. Si no se realizaban en casa, había que buscarlos en la lejanía y no solo en la edad dorada de antaño y de mañana. Esta lejanía en el tiempo se reviste de espacialidad y se convierte en la lejanía de un país encantado. Decisiva en este punto fue la ampliación del horizonte geográfico por las campañas de Alejandro el Magno. Las noticias sobre Arabia y la India enviadas por Nearch, el almirante de Alejandro, dieron, por así decirlo, tierra firme a las esperanzas de una edad de oro. La utopía helenística fue robustecida e ilustrada por el descubrimiento de la India en la misma medida en que lo fue la utopía de la Edad Moderna por el descubrimiento de América: en ambos casos el espacio político encontraba un lugar geométrico. Solo en un relato utópico, en el de Teopompo sobre la fabulosa Meropis, se nos habla del país de la dicha como algo situado en la prehistoria (de manera semejante a como lo hace Platón sobre la Atlántida en el Critias). La ficción de la utopía actual nos aparece, empero, por primera vez, en la novela de Euemero Inscripción sagrada (hacia el 300 a. de C.), de la que solo se nos ha conservado un

fragmento. Gracias a la combinación con fábulas marineras, surge aquí un algo casi paradójico: la tangibilidad utópica. Euemero parte desdeArabia hacia un país hasta entonces ignoto, la isla Panchaea; una isla en la que se produce en común, en la que se reparte por igual lo producido, y en la que el suelo (también este motivo aparece por primera vez) da frutos sin ser trabajado y sin simiente. Aquí vive un pueblo, cuya dicha y bendición proceden de aquel tiempo en el que Júpiter se hallaba todavía en la tierra. Monarquía y autoridad-excepto la muy leve de los sacerdotes--eran desconocidas y superfluas, ya que Júpiter había enseñado tan perfectamente las leyes de la dicha, que no eran precisas intervenciones desde lo alto. Euemero, empero, no solo nos habla de una utopía social en un país lejano, sino que la utopía era, a la vez, el vehículo para una fábula ilustrada sobre Júpiter y los dioses. Euemero pretende haber descubicrto en un templo la «inscripción sagrada», que había de servir de título a su utopía, la historia de los dioses en las épocas primeras, de la que resta solo la dicha hermética de Panchaea. Urano, Cronos, Júpiter, Rhea eran príncipes y princesas que solo, más tarde, fueron convertidos en dioses, exactamente como Alejandro y los Diadocos en la época de Euemero. Se trata del ateísmo más radical; los dioses se convierten en personalidades benefactoras locales, y no tienen nada que ver con el gobierno del universo, con el cielo ni con nada semejante, sino que son producto de la fama. Euemero se halla, en este punto, próximo a la escuela hedonista, especialmente al predecesor de Epicuro, al primer ateo griego Theodoro. En lo que ella significaba, Panchaea, el país de la felicidad, fue mencionada también en el gran poema didáctico de Lucrecio (De Rerum Natura, 2, 417) : un país consagrado aquí, en la terrenidad. En este país la utopía de la felicidad y la crítica religiosa se funden en una sola cosa: los tiranos de la tierra y los dioses, sobre todo los severos, los lejanos, se derrumban con el mismo gesto. No en vano se encuentra en el templo de Júpiter de Panchaea el documento que dice cómo tanto Júpiter como los demás dioses fueron venerados un día como simples hombres, como hombres de una época más clemente, casi matriarcal, de una época en que también Júpiter se hallaba a la cabeza del cultivo de la tierra. En esta develación de los dioses como viejos monarcas benevolentes consiste, en lo esencial, la influencia de Euemero, no, en cambio, en su sueño político. Y, sin embargo, el helenismo produjo otro sueño político, en el que no había más que placer y superabundancia: sin el lastre de inscripciones sagradas, pero revestido tanto más intensamente de la naturaleza bondadosa, de esa misma naturaleza en que, además de en los hombres, había depositado Euemero su confianza. Hablamos de La Isla del Sol de Yambulo, una festividad comunista y colectiva; y por ello mismo, popular en todos sus términos, y sin embargo, nueva en su carácter políticamente firme.

Aquí es posible que hayan influido más que deseos populares, deseos rebeldes. Yambulo no nos muestra un espectáculo, sino que el fragmento que se nos ha conservado de su obra es, a la vez, enérgico, solemne y alegre. Acaba tanto con los esclavos como con los señores, instituye el trabajo y la alegría comunes, es algo común a ambos deseos. A ello se debe que esta utopía política permaneció en el recuerdo a lo largo de los siglos, siendo situada casi al nivel de la utopía de Platón. Los fragmentos eran muy conocidos en el Renacimiento e incluso estaban difundidos en traducciones italianas y francesas. Es probable el influjo sobre Tomás Moro y su Utopía; la Civitas solis

de Campanella no solo se aproxima a Yambulo en su título, sino también en su actitud colectiva. En Yambulo el colectivismo está más desarrollado y está más pensado económicamente que en Euemero. Aquí, desde luego, no falta tampoco el maravilloso mito natural, la multitudinaria fecundidad. Se trata de un elemento tropical novelesco condicionado por la situación de la Isla del Sol, pero, objetivamente, es una compensación respecto a fuerzas productivas aún no desarrolladas. Desde luego es posible que en las utopías helenísticas hayan influido también cultos dionisiacos o solares procedentes de épocas distintas a las patriarcales o señoriales. Cultos de esta especie vivían todavía en el Mediterráneo oriental, y vivían como cultos dionisiacos liberadores, como supresión en el delirio y la fiesta. Yambulo traslada su utopía a siete islas ecuatoriales, en las cuales la felicidad general se basa en la absoluta eliminación de la propiedad privada: por la mutación del trabajo en un turno regular, por la eliminación de la división del trabajo, por una educación reflexiva en la concordia y la comprensión. La esclavitud está abolida, como lo está toda suerte de casta en el sentido de la utopía platónica de las castas. La obligación del trabajo vale para todos, una exigencia inaudita tanto en la antigüedad como en la sociedad feudal que iba a seguirla, una exigencia sin par tanto hacia atrás como hacia adelante. La visión colectivista de esta utopía, la última y más radical producida por la Antigüedad, se culmina con la idea de que en ella no existen formas económicas específicas ni para la casa, ni para la explotación agrícola, ni para la familia. Lo que la festividad lleva en sí de asociador debe también animar y alegrar el trabajo, y la naturaleza tropical ponía también su parte de abundosidad y facilidad al ritmo del trabajo. Las siete islas ecuatoriales causan la impresión de hallarse en el país de la más breve sombra, en un mundo de cepas sin tuyo ni mío, sobre elcual aparece todavía un mundo dionisiaco que todo lo disuelve. Helios luce aquí igualmente sobre lo justo y lo injusto, y elimina la justicia del suum cuique tal y como si fuera él mismo un benefactor de la edad dorada.

EL ESTOICISMO Y EL ESTADO UNIVERSAL INTERNACIONAL

Los sueños que hasta ahora hemos examinado, eran, en un punto al menos, en cierto modo comedidos. Eran sueños que se asentaban en una isla o en una ciudad, y que de ahí no pasaban. La isla era en sí ejemplar y ponía a la vista incitantemente cómo una comunidad debería-podríaser. Pero sin embargo, la ejemplaridad se mantenía en circunstancias angostas y no trascendía nunca de la polis griega. Esto cambia con los esquemas políticos estoicos, los cuales tienen espacios más amplios ante sí, incluso espacios romanos. Todo ello, desde luego, a costa del detalle, incluso de la radicalidad del contenido, y también de la intensidad que suele proceder de una persona y no de una escuela. El estoicismo representa una larga y variada serie de escritos, ejerció un influjo mayor que el de Platón y Aristóteles juntos, pero, a diferencia de las escuelas de estos no poseyó en su seno una figura estelar de primer rango, como la poseyó, p. ej., el neoplatonismo con Plotino. A ello hay que añadir la triple aunque conexa manifestación de la escuela: la griega con Zenón y Crisipo, la helenística con Panecio y Poseidonio y la romana con Epicteto y Séneca. Pese, no obstante, a esta su pluralidad, el estoicismo en tanto que fenómeno histórico muestra algo del carácter concentrado e inquebrantable

que reclamaba en su doctrina para el sabio. Y así sobrevive al mundo alejandrino este curioso invernadero de Grecia, sin que en el invernadero se haga ni complicado ni blando. Y la grandiosa elaboración del saber en que el estoicismo compite y también coincide con Alejandría no hace del estoicismo algo seco, erudito, imparcial. Pese a toda su abstracción, conserva, al contrario, la virilidad, la relación con la praxis, alcanza contacto con el tiempo y con el futuro, posee madurez para Roma, incluso para la ruptura cristiana con Roma. En sus sueños sociales el estoicismo, sobre todo, extrae consecuencias de los cambios históricos, las ideologuiza y utopiza, a la vez, su tendencia. Así, por ejemplo, en la imagen que Zenón traza hacia el 300 a. de C., en la imagen del Estado universal ideal, del Estado de la humanidad (este concepto fue creado, por primera vez, por Panecio de consuno con Escipión el joven). El Estado ideal debería ser tan grande y de tal calidad que nada podría comparársele, y como primera utopía plantó la bandera de la república universal, y más adelante, la de la monarquía universal. La polis utópica de Platón quería ser tan intemporal como la idea del bien; el imperio de Alejandro, el imperio romano, añadieron a ello la extensión utópica. El cambio desde una situación limitada comienza ya con la utopía social de Zenón, manifestándose como el hundimiento de la polis griega, también de la utopizada, y el tránsito hacia el imperio supranacional de Alejandro. Con la inversión corriente de realidad y reflejo, el discurso de Plutarco «De fortuna Alexandri» pone en relación la historia de Alejandro con recuerdos de la Politeia de Zenón. Alejandro aparece aquí como el realizador del Estado ideal estoico, como aquel que «en un ánfora ritual» mezcla conjuntamente la vida, ideas, matrimonio y formas de vida de los pueblos. Como aquel que enseña a tener a los buenos siempre por afines, a los malos siempre por extraños y a la oecumene por la patria. El imperio alejandrino se desintegró pronto en una serie de Estados singulares, pero, tras las guerras púnicas, asciende Roma, y su imperialismo llevaba consigo un «ánfora ritual» mezcladora mucho mayor. También para la misma Roma, y así como la nación griega se disolvió en el imperio alejandrino, así también la nación latina en la monarquía mediterránea de César. El destino mismo, la tyche, tan importante para el estoicismo, al que le aparecía incluso como orden, parecía contener el crecimiento de Roma. El historiador Polibio, no muy lejano al estoicismo, databa de la segunda guerra púnica una nueva situación mundial: hasta ahora los acontecimientos se hallaban diseminados, a partir de este momento, en cambio, nos aparecen, por así decirlo, conexos corporalmente, con un gran impulso de realización. En Polibio la tyche hace converger las distintas direcciones del acontecer mundial, creando para todos un destino común espacio-temporal: Roma. Pax romana y Estado universal estoico se complementan, en último término, de tal manera, que apenas es distinguible dónde comienza el compromiso patriótico o de adaptación de los autores estoicos, cuando vemos cómo su u.topía político-universal se asemeja en un todo al imperio romano («prescindiendo de sus debilidades humanas», como dice Cicerón). Lo que seducía en Roma al estoicismo no era, desde luego, la aplastante potencia militar, sino lo universal, la oecumene. Y una escuela, desde luego rigurosa, pero sutil y nada rebelde pudo soportarlo siempre que esta seducción le era útil; como cuando, más tarde, la utopía de la liga fraterna se convirtió en muchás manifestaciones retóricas en una alabanza del Imperio romano. Zenón había profetizado ya el Estado universal; y ello en clara contradicción con la angostura de la polis platónica, y también con la

angosturade sus castas. Y si Zenón había enlazado los individuos con el universo saltándose los pueblos, tanto más iba a hacerlo saltándose las fronteras. Zenón partía del hombre individual, interior, libre éticamente. Estos hombres deberían constituir una asociación inmensa, en la que los pocos sabios serían educados con el ejemplo. Zenón no tolera en su Politeia ninguna moneda, ningún poder sobre los hombres, ningún tribunal, ni siquiera escuelas gimnásticas. Crisipo calificaba de falsas todas las leyes y constituciones existentes, sobre todo por el poder que contienen y con el que se mantienen. Se sueña con una existencia sin Derecho positivo, una vez más con una edad dorada, y la amistad que une tanto en círculos pequeños como mayores garantiza la convivencia sin perturbaciones. Los fragmentos que se nos han conservado de esta utopía solo nos ofrecen un pálido reflejo de su parte especial y también de sus partes fantásticas. Y sin embargo, es muy probable que, por la interioridad de la que parte, por razón de la indiferencia, del menosprecio afectado y auténtico del estoicismo respecto a las circunstancias externas, esta utopía no fuera desarrollada completamente, por lo menos en sus partes económicas. Y por lo que al campo político se refiere, a la «mejor constitución», el estoicismo se hizo pronto ecléctico, pese a Crisipo, predicando una mezcla de democracia y aristocracia, es decir, siguiendo a un autor nada utópico como Aristóteles. Transigió incluso con los monarcas, alabando, al final, la cabeza unitaria del Estado ideal unitario. De tal suerte, que uno de los diadocos, el rey Antigono Gonata, pudo designar por primera vez la monarquía como «glorioso servicio» (al pueblo); y el emperador Marco Aurelio derivó especialmente la moral del soberano del Estado ideal estoico. Hasta tal extremo se sumerge aquí una utopía en lo dado. La oecumene calificada de ética no rompe todavía con el César como había de hacerlo más tarde, con San Agustín, la utopía religiosa. Pero la importancia de la utopía estoica no se encuentra, por lo demás, en sus instituciones, ni tampoco en el consecuente comunismo que proclama. Su importancia se encuentra en el programa de la ciudadanía universal, lo cual significa aquí la unidad del género humano. Abajo queda el individuo, su soporte; el «Estado superior» comienza como producto de los individuos para la formación ética y una comunidad sin violencia. Pero, de ninguna manera, termina con ello; es unilateral y exagerada la afirmación de Wilamowitz, de que la construcción ideal de Platón es una comunidad y la de Zenón un individuo. Ya en la imagen ideal del sabio predominan rasgos nó-personales, los rasgos típicos de una regla de vida general y racional. Y en el Estado estoico, más que el cultivo de la interioridad, de la que el estoicismo había partido, lo que domina es el pathos de la comunidad, de acuerdo con la ley racional general que tiene que penetrarlo. La comunidad no se encuentra siquiera limitada al campo humano, sino que la comunidad humana se encuentra, más bien, fundada por la comunidad cósmica, de la que ella es parte. La parte más importante, ya que, según la imagen del estoico Cleante, la tierra es «el hogar común del mundo», y sobre este hogar, uniendo a hombres y dioses, rige la razón planificadora. La razón da a todos los hombres su ley de vida unitaria, exige la internacional de todos los seres racionales, y la ordena en el cosmos como «comunidad suprema», como «ciudad de Júpiter», en la que los Estados singulares deben constituir las casas singulares. La razón cósmica «en el hogar común del mundo» muestra incluso rasgos matriarcales; estos rasgos se echaban ya de ver en el Júpiter agrario de Euemero, pero la utopía estoica los ha intensificado. Aquí cambian, a menudo, su rostro Bona

Dea y Júpiter, cosmos como ciudad de Júpiter y como casa materna, razón universal y madre naturaleza; una madre naturaleza la más digna de confianza, la que dirime todas las diferencias. De esta manera, se robustece el sostén de la edad dorada en el universo mismo, en un Júpiter concebido sincretistamente, bondadoso como una bondadosa Demetria del cielo. La existencia sin dinero, tribunales, guerra, poder, soñada por Zenón, recibe en esta «megalópolis universal» el sostén tenido por cósmico, un sostén que no había recibido en el campo económico-político. El cosmos en el Estado nivela todas las diferencias de rango, incluso la de los sexos: hombre y mujer, griego y bárbaro, libre y esclavo, todas las diferencias nacidas de la limitación desaparecen en la ¡limitación espiritual y cuantitativa. Tampoco la sangre y la familia, los lazos procedentes de la época agrícola y de la polis mantienen unidos a los nuevos hombres, sino que es, más bien, la igualdad de las inclinaciones éticas lo que determina las uniones en megalópolis. Las dificultades se resuelven, por así decirlo, por la ley del mayor número, más aún, por una extensión que hace cosmomorfo, por la armonía universal. Según la expresión de Poseidonio, este es «el gran sistema que une a los dioses y a lo divino en el hombre» ; un panteón en la tierra, en el hogar común del mundo. Este es el Estado natural, aquel en el que la physis se enfrenta con la ley positiva (thesis), pero que coincide con la ley justa (nomos). Una equiparación de largas consecuencias que ha influido poco en las utopías posteriores, pero, en cambio, de modo decisivo en el Derecho natural. Prácticamente y en detalle, desde luego, los estoicos no han luchado por este Estado masónico más de lo que cabía esperar de su interioridad formal y de su cosmoscolosal. El sentido fraterno quedó así económicamente sin desarrollar, y la elevación tan predicada sobre las circunstancias externas, hizo que estas quedaran intactas junto a la utopía. También estoicos fuera de las clases superiores, como, p. ej., el esclavo Epicteto se hallaban tan lejos de movimientos revolucionarios sociales, como su interioridad o incluso su razón universal estaban lejos de la tierra doliente. También desde este punto de vista era, por eso, fácil un compromiso con Roma, prescindiendo de la gratitud que penetra a los profetas cuando ven que sus profecías (aquí, la del Estado universal) se han cumplido poco más o menos. A ello hay que añadir el sentido expresamente erudito que había venido a revestir la idea de la edad dorada y su equiparación con el Estado deseado. Porque para el estoicismo la edad dorada se había perdido de modo irrecuperable y solo un nuevo curso del universo podía ponerla de nuevo en movimiento, y este nuevo curso presuponía, nada menos, que, por medio de un incendio universal, Júpiter hiciera retornar a sí el mundo. E incluso entonces, tras esta conmoción algo violenta e independiente del hombre, tampoco en el mundo nuevo se sostendrá la edad dorada; algo cuya causa no podemos comprender, en la teoría de un optimismo universal, tal y como el estoicismo mantiene. Y es que precisamente en este optimismo, en tanto que paz concluida con la perfección estática del mundo, en tanto que acostumbramiento panteísta en el fátum aceptado, no encaja el cambio si no es como algo atenuante y reformador (aquí se echan de ver influencias en la economía esclavista, en la vida matrimonial e incluso en el gobierno político). En la medicina estoica las enfermedades aparecen como purgativos, de tal suerte, que la naturaleza se cura, por así decirlo, a sí misma; el Derecho y la ley, en cambio, no encuentran tal benignidad, pero tampoco son combatidos ni aproximadamente con el mismo encono que en otras utopías. Ante ellos se

hace valer el todo, un modelo válido, a fin de que las partes se conformen y sean conformadas de acuerdo con ello. La utopía del estoicismo no está tampoco dirigida a la destrucción, sino a la perfección, a una coincidencia cada vez mayor con el universo naturalezadios. La pretendida perfección del mundo impide, por eso, la pretendida modificación del mundo, en la misma medida en que quiere ponerla en camino; todo ello da al estoicismo, también como utopía, un carácter curiosamente reformista y conformista a la vez. Hay algunas excepciones. Maestro del rey espartano Cleomenes, que impuso una especie de economía socialista, fue el estoico Sphairo, un discípulo de Zenón, y parece que influyó sobre el monarca valiéndose de la Politeia de Zenón. Maestro del tribuno Tiberio Graco fue e1 estoico Blosius, y el resultado: exigencia de partición de las tierras, lucha contra la clase superior de los patricios. Un resultado muy distinto que en Marco Aurelio, quien, como es sabido, no conmovió la situación del Imperio romano. Entusiásticamente actuó, sobre todo, el concepto utópico estoico de la oecumene, que relegó a segundo plano la mera ideologuización del imperio romano emprendida por estoicos posteriores, y que influyó también fuera del estoicismo. Así, p. ej., en el judaísmo, rozando viejos universalismos proféticos que habían sido sepultados por el Estado-iglesia judeo-nacional, después del retorno de Babilonia. Es más que probable que la ciudadanía universal mantenida por San Pablo en contra de San Pedro tiene sus orígenes en influjos estoicos, o al menos, fue robustecida por estos. Su cita de Cleantes o de Arato en su discurso a los atenienses (Apóstoles, 17, 28) prueba que San Pablo había leído escritos estoicos; y la cita se refiere a la unidad del género humano en la razón universal de Júpiter. Pero en el cristianismo primitivo, en parte incluso en San Pablo, el elemento destructivo era mucho más claro que el simplemente reformador y perfeccionador procedente del estoicismo, incluso allí donde se cristianiza. Aquí termina la semejanza de los estoicos, los antiguos masones, con el cristianismo primitivo, una semejanza a la que San Pablo había aludido; la utopía estoica significa transfiguración por coincidencia con la naturaleza, la utopía cristiana por su crítica y crisis.

LA BIBLIA Y EL REINO DEL AMOR AL PRÓJIMO

¿Qué es lo que relata la Biblia desde el momento en que se hace histórica? Nos habla de los sufrimientos de un pueblo esclavizado, que tiene que cargar ladrillos, que trabajar como siervos en el campo, y al «que la vida le es amarga». Aparece Moisés, mata a un capataz-la primera acción del posterior fundador-y tiene que abandonar el país. El Dios que se imagina en el exilio no es, de por sí, un Dios universal, sino el Dios de unos beduinos libres en el terreno del Sinaí, de las tribus nómadas kenitas, con una de cuyas mujeres se había casado Moisés. Yavé comienza como amenaza al faraón y el Dios vulcánico del Sinaí se convierte en Moisés en el Dios de la liberación, del éxodo de la esclavitud. El éxodo de esta especie da, desde este momento, a la Biblia un motivo fundamental que ya no se perdelá. Y no hay libro en el que se haya conservado con tal intensidad el recuerdo de la existencia nómada, es decir, de instituciones, en parte, tan primariamente comunistas, como en la Biblia. Durante largo tiempo como queridas por Dios la comunidad sin división del trabajo ni

propiedad privada, incluso cuando en Canaán aparece la propiedad privada y esta es reconocida en cierta medida por los profetas. Jeremías llamaba a la época del desierto la luna de miel de Israel (siguiendo así al viejo Osea), y ello, no por la mayor proximidad de Yavé, sino por la inocencia económica. En la tierra prometida, y una vez que el asentamiento tuvo lugar, la vida en común cesa rápidamente. De los cananeos sometidos, que hacía largo tiempo que se encontraban en el estadio agrario y urbano, se adoptaron la agricultura y la vinicultura, el comercio y la artesanía, se formaron ricos y pobres en una radical contraposición de clases, los deudores fueron vendidos como esclavos en el extranjero por los acreedores. Los dos libros de los Reyes están llenos, tanto del hambre y miseria como de la esplendorosa riqueza que aquellas han producido. «Hubo una gran subida de precios en Samaria» (Reyes, I, 18, 2) se lee de un lado, y de otro: «El rey Salomón hizo que en Jerusalén hubiera tanta plata como piedras» (Reyes, I, 10, 27). En medio de esta explotación, y clamando contra ella, aparecen los profetas, proyectan el tribunal, y en el mismo impulso el esquema más antiguo de una utopía social. Y lo hacen-la continuidad con la época semicomunista de los beduinos puede probarse-en relación con oponentes seminómadas y próximos todavía a los beduinos, con los llamados nasireos. Tenían también relación con los rehabitas, una tribu en el sur que había permanecido ajena a la opulencia y a la economía dineraria de Canaán, y que permaneció fiel al viejo dios del desierto. Los nasireos mismos llevaban también externamente la vestimenta del desierto, túnica de crin, cabello largo y se abstenían del vino; su Yavé, ajeno todavía a la propiedad privada, se les convirtió en el dios de los pobres. Sansón, Samuel, Elías, eran nasireos (Samuel, I, 1, 11, Reyes, II, 8) y lo mismo también San Juan Bautista (Lucas, I, 15), todos ellos enemigos del becerro de oro, así como de la opulenta Iglesia de los señores procedente del Baal cananeo. Desde el semicomunismo primitivo de los nasireos hasta el comunismo del amor del cristianismo primitivo, pasando por la predicación de los profetas contra la riqueza y la tiranía, corre, por eso, una línea rica en ondulaciones pero evidentemente unitaria. Es una línea casi absolutamente conexa en el trasfondo, y las célebres imágenes de los profetas de un reino futuro de paz son pintadas con colores procedentes de una edad dorada que aquí no era solo leyenda. Y en el mismo sentido está orientada su crítica a la «traición» de Yavé a los nasireos : porque traición es el giro del-por así decirlo-precapitalista Yavé a Baal, y también a aquel Yavé de los señores, que, si había vencido a Baal, había sido al precio de convertirse él mismo en un dios del lujo. De acuerdo con ello, los profetas aparecen como una apelación al cambio en épocas de grandes tensiones internas y externas. El más grande de todos es quizá Amós, el más antiguo de los profetas (hacia el 750 a. de C.), que dice de sí mismo que es un pobre boyero que recoge moras; y su Yavé es un incendiario. «Enviaré a Judea un fuego que arrasará los palacios en Jerusalén... Para que los justos sean vendidos por dinero y los pobres por un par de zapatos. Sumergen la cabeza de los pobres en la porquería e impiden el camino de los miserables» (Amós, 2, 5-7). Y continúa aniquilando la Iglesia de los señores: «Estoy hastiado de vuestras festividades y no puedo soportar vuestras asambleas... Pero el Derecho tiene que revelarse tan claro como el agua y la justicia como una robusta corriente» (Amós, 5, 2 y 25). Es el mismo espíritu desde el que, más adelante, dirá Joaquín de Fiora, el gran quiliasta medieval: «Se ornan los altares y los pobres padecen hambre amarga.» Este Dios propende poco a un

diálogo religioso con los expropiadores, y sus compañeros no son ni Baal ni Mercurio: «Espera el Derecho-clama Isaías-, pero solo hubo sangre vertida; justicia, pero solo hubo lamentaciones. ¡Ay de aquellos que añaden casas a casas, de los que juntan terrenos a terrenos, hasta acabar el término, siendo los únicos propietarios de la tierra! » (Isaías, 5, 7). Se apela así a Yavé como enemigo de los especuladores de las tierras y de la acumulación del capital, como vindicador y tribuno popular: «Haré de la tierra un desierto por causa de su maldad y exterminaré a los pecadores por causa de sus vicios; haré cesar la insolencia de los soberbios y abatiré la altivez de los opresores, a fin de que el hombre sea más caro que el oro fino, más que una pieza de oro de Ofir» (Isaías, 13, 11 y sg.). Deutero-Isaías, empero, el gran desconocido, añade a ello: «He aquí a este pueblo aherrojado, encerrado en mazmorras, saqueado y hollado, destinados sus miembros al pillaje, sin que nadie los libere, sin que nadie diga, restituid» (Isaías, 42, 44). Hasta que se describe como un reino socialista la época rica y feliz para todos: « ¡ Oh vosotros los sedientos, tomad el agua! ¡ Y los que no tenéis dinero, venid, comprad pan y comed! ¡Venid y comprad sin dinero leche y vino! » (Isaías, 55, 1). Es seguro el día en el que el espíritu de la liberación cobra vida de nuevo, en el que Yavé aparecerá como el dios del éxodo. A él está referida la célebre utopía que encontramos en Isaías y en el poco más joven Miqueas de modo casi coincidente, y que quizá está tomada de un profeta anterior: «La ley vendrá de Sión y la palabra del Señor de Jerusalén. E1 juzgará a las gentes y dictará sus leyes a numerosos pueblos que de sus espadas harán rejas de arado y de sus lanzas hoces. No habrá pueblo que levante su espada contra otro pueblo ni llevarán la guerra el uno contra el otro. Cada unovivirá bajo su parra y su higuera y nadie tendrá miedo» (Isaías, 2, 4; Miqueas, 4, 3 y sg.). He aquí el protomodelo de la internacional de la paz, que constituye el núcleo de la utopía estoica; y este pasaje de Isaías ejercerá un influjo real en todas las utopías cristianas. Es un problema, desde luego, si el concepto del futuro, y en consecuencia, el concepto del tiempo de los antiguos profetas israelitas (y en general, del antiguo Oriente) coinciden con los mismos conceptos elaborados a partir de San Agustín. La experiencia del tiempo ha experimentado, sin duda, muchas mutaciones, y el futurum, sobre todo, se ha enriquecido en la Edad Moderna con el novum y se ha cargado de él. No obstante lo cual, el contenido del futuro apuntado bíblicamente ha permanecido comprensible para todas las utopías sociales: Israel se convirtió en la pobreza sin más y Sión en utopía. La miseria crea el mesianismo: «¡Pobrecita, azotada por la tempestad y sin abrigo! Voy a edificarte sobre jaspe, sobre cimientos de zafiro... Serás fundada sobre la justicia y estarán lejos de ti la opresión, que no temerás más, y la angustia, que nunca se te acercará» (Isaías, 54, 11 y i4). Un aura de esta luz en la noche pende siempre, hasta Weitling, sobre todas las utopías sociales.

Los romanos llegan a la tierra prometida, que cada vez lo es menos. Los ricos se llevan más con las tropas extranjeras de ocupación, que los protege de campesinos desesperados y de combatientes patrióticos. Los protege de profetas, a los que ahora se les denomina sin reparo agitadores. Juan el Bautista, el nasireo, predicaba en esta época entre el pueblo bajo y anunciaba el final de su miseria. «Ya está el hacha en la raíz del árbol, y el árbol que no produce buenos frutos, será cortado y echado al fuego» (Mateo, 3, 10). Campo para una buena nueva, revolucionariasocial, nacional-revolucionaria, había

entonces más que suficiente, y el cambio parecía próximo. «El que viene tras de mí-decía el Bautistatiene el bieldo en su mano y recogerá su trigo en el granero, pero la paja la quemará el fuego eterno» (Mateo, 3, 12). Y Jesús mismo no vino tan íntimo y tan dirigido al más allá como quisiera una interpretación de San Pablo siempre cara a la clase dominante. Su mensaje a los miserables y oprimidos no era la cruz, que esta ya la tenían de por sí, y la muerte en la cruz la iba a experimentar Jesús en la terrible exclamación: «Señor, ¿por qué me has abandonado?» como catástrofe y no paulinamente. El gran «logión» en San Mateo (11, 25-30) es terrenidad, no más allá, es decreto del rey Mesías que pone término al sufrimiento bajo todas sus formas, y que en la tierra pone un término al que habrán de pasar todas las cosas. «Mi yugo es dulce y mi carga leve.» Jesús no dijo nunca: «El reino de Dios está en vuestro interior» ; la siguiente frase, cargada de consecuencias, reza, más bien, literalmente: «El reino de Dios está entre vosotros» (Lucas, 17, 21) y está dirigida a los fariseos, no a los discípulos. Una frase que significa: el reino de Dios está vivo ya entre vosotros, fariseos, y como comunidad electa en estos discípulos. Es decir, que el sentido de la frase es social, no interiorizado, invisible. Jesús no dijo nunca: «Mi reino no es de este mundo.» El pasaje fue interpolado por San Juan (Juan, 18, 36), y estaba destinado a servir de ayuda a los cristianos ante los tribunales romanos. Jesús mismo no trató nunca de procurarse una coartada ante Pilatos utilizando un cobarde pathos del más allá. Ello hubiera contradicho el manifiesto valor y la dignidad del fundador del cristianismo, y contradice, sobre todo, el sentido que revestían en la época de Jesús las palabras «este mundo», «aquel mundo». El sentido está vinculado a la temporalidad y procede de las especulaciones astral-religiosas del antiguo Oriente, es decir, de la doctrina de los períodos del universo. «Este mundo» significa el mundo ahora existente, el «eón actual» (así, p. ej., Mateo, 12, 32; 24, 3), mientras que «aquel mundo» significa, en cambio, el «eón futuro». Lo que se quiere expresar, por tanto, con la contraposición de estos conceptos no es una separación geográfica de la tierra y el más allá, sino una sucesión temporal en una misma escena, la que aquí se encuentra. «Aquel mundo» es la tierra utópica con el cielo utópico sobre ella, tal como lo dice Isaías (65, 17) : «Porque voy a crear cielos nuevos y una nueva tierra, que ya no se recordará la anterior ni se volverán a ella los ojos con cariño.» A lo que se aspira no es a un más allá después de la muerte en el que los ángeles canten, sino a un reino del amor tanto terreno como supra-terreno, del cual forma un enclave ya la comunidad primitiva. El reino de «aquel mundo» sólo después de la catástrofe de la cruz fue interpretado como más allá, sobre todo después de que los Pilatos, e incluso los Nerones mismos, se habían hecho cristianos, porque a la clase dominante le importaba mucho enervar espiritualmente en todo lo posible el comunismo del amor. El reino de este mundo era para Jesús el reino del demonio (Juan, 8, 44), y por ello nunca predicó que iba a dejarlo subsistir y nunca concluyó con él un pacto de no intervención. Se rechazan las armas-aunque no siempre: «No he venido a traer la paz, sino la espada» (Mateo, 10, 34)-, pero, sin embargo, el rechazo de las armas en el sermón de la montaña es acompañada significativamente por la promesa de que el reino de los cielos sigue inmediatamente. Se rechazan las armas, por tanto, porque para el apocalíptico Jesús son superfluas, anticuadas ya. Jesús espera una conmoción que no va a dejar piedrasobre piedra, y la espera en el momento inmediato, de la naturaleza, de la superarma de una catástrofe cósmica. La predicación

escatológica tiene en Jesús el primado sobre la predicación moral y la determina. No solo los mercaderes son arrojados del templo a latigazos, como lo hizo Jesús, sino que todo el Estado y el templo se vendrán abajo radicalmente y en breve por una catástrofe. El gran capítulo escatológico (Marcos, 13) es uno de los mejor testimoniados del Nuevo Testamento, y sin esta utopía no es posible entender en absoluto el sermón de la montaña. Si la vieja fortaleza va a ser arrasada tan pronto y tan radicalmente, las cuestiones económicas tenían que aparecer como carentes de sentido para un Jesús que consideraba concluido ya el «eón actual» y que creía en una inminente catástrofe cósmica; de aquí que la frase de los lirios en el campo es mucho menos ingenua de lo que parece, o al menos, extraña y paradójica en un nivel muy distinto del aparente. Y la sentencia: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» fue pronunciada por Jesús en desprecio al Estado y con la mirada puesta en su pronta desaparición, no, como en San Pablo, como un compromiso. Una catástrofe natural es, sin duda, un sucedáneo revolucionario, pero, sin embargo, de extraordinarias dimensiones; como en las palabras del viejo servidor en Intriga y amor (acto II, escena 2.a), este recurso al juicio final distiende, es cierto, toda revolución real, pero no por ello concluye una tregua con el mundo existente ni olvida el «eón futuro». La catástrofe del reino de este mundo tiene lugar en Jesús incluso de modo cruel, y en el juicio final no se habla ya del amor al enemigo. La nueva comunidad estaba juramentada solo a Jesús; por él, en él, hacia él existe la nueva comunidad social que iba a desprenderse del «eón anterior». «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos» (Juan, 15, 5) había sentado el fundador; y así se disolvía Jesús en la comunidad, tal y como la abarcaba. «Lo que hayáis hecho al más insignificante de mis hermanos, me lo habéis hecho a mí» (Mateo, 25, 40), una frase que fundamenta la utopía social en el sentido del cristianismo primitivo en su comunismo del amor y en la internacional de todo lo que lleva rostro humano, aunque sea pobre. La sentencia añade también, con largas consecuencias, lo que al estoicismo le había faltado completamente: el cometido social desde abajo y la persona mítica y poderosa encargada de velar por él. También cuando el cometido social había casi desaparecido, como en San Agustín, permanece en pie prepotente la contradicción contra el poder de este mundo existente y contra su contenido antihumano; a través de toda construcción eclesial y de todo compromiso. Como un día en las revoluciones cristianas, con el capataz egipcio abatido, el éxodo, los truenos de los profetas, la expulsión de los mercaderes y la promesa a los miserables y oprimidos. La Biblia no ha desarrollado ninguna utopía social y no se agota, desde luego en ello, ni radica aquí su valor decisivo; creer esto sería supravalorar la Biblia falsamente y sería, a la vez, banal. El cristianismo no es solo un clamor contra la miseria, es un clamor contra la muerte y el vacío y hace portavoz de ambos al Hijo del Hombre. Pero si bien la Biblia no contiene una utopía social desarrollada, sí apunta vehementemente, tanto en lo negativo como en lo afirmativo, hacia este éxodo y este reino. Y cuando los exploradores informan del país en el que fluyen la leche y la miel, no faltan ni los guerreros que quisieran conquistarlo, ni, más adelante, cuando el país no era ya Canaán, tampoco los pertinaces y ardientes soñadores que seguían buscando sin tregua, con superlativos cada vez más sugestivos, y cada vez querían traerlo más cerca de los hombres. A Babel no se la concede gracia: «Ha caído, ha caído la gran Babilonia, y la llorarán y lamentarán los reyes de la tierra... Y los

comerciantes de la tierra llorarán y se acongojarán de que nadie comprará ya más sus mercancías» (Apocalipsis, 18, 2 y sgs.). En la Biblia, empero, el reino no es nunca considerado como una Babel bautizada, ni siquiera-como más tarde el reino milenario en San Agustín-como Iglesia.

«LA CIUDAD DE DIOS» DE SAN AGUSTÍN DESDE UN RENACIMIENTO

Los sueños griegos hacia adelante discurrían casi todos muy en la tierra. La vida misma, sin añadidos ajenos, quería ser mejorada en ellos, de manera comprensible, aunque, a veces, extravagante. También las islas lejanas de los deseos paganos estaban situadas en un mundo coherente, lo mismo que su felicidad. Esta felicidad, con sus instituciones, se introdujo inmanentemente en la vida real, contraponiéndosela como un modelo. Pero a la Roma que se desmoronaba no había nada que pudiera presentársele como modelo inmanente. Algo completamente distinto, completamente nuevo era anhelado, algo que, al fin, iba a triunfar en la lucha de las salvaciones y aprovechando políticamente lo nuevo: el cristianismo paulino. Jesús había exigido el salto, y como ya hemos visto, de ningún modo desde la terrenidad hacia la interioridad y el más allá, sino animosamente hacia una nueva tierra. En torno al núcleo de Jesús se conformó el deseo de comunidad cristiano-utópico, aunque de tal manera, que se des-plazó cada vez más hacia el más allá, en una unión interior trascendente, y también en una esperanza. En lugar del mundo actual destinado a ser renovado radicalmente, apareció una institución del más allá, la Iglesia, la cual iba a referir a sí misma la utopía cristiana. A ello se añadieron conexiones con la utopía estoica en la forma del «Estado superior» postulado por Crisipo, cuya oecumene le dio el marco externo, como se lo había dado al imperio romano. Pero en la utopía estoica faltaba precisamente el salto hacia lo nuevo, porque el mundo general le aparecía como algo concluso en sí; incapaz y no dispuesto tampoco por razón de la mentalidad antigua a constituir desde sí nuevas actitudes, cometidos, ni mucho menos, irrupciones. Para ello era necesario un impulso del éxodo que no existía en el suelo pagano. Solo el impulso de Jesús eliminó lo concluso y puso en marcha lo destructivo: el Estado racional en el mundo, con Júpiter, se convirtió en el Estado divino, contra el mundo, con Cristo. La utopía de San Agustín De civitate Dei (hacia el 425) dio la más vigorosa expresión en la tierra a la nueva tierra como un más allá, una expresión utópica que, desde luego, iba también a constituir Iglesia.
Aquí los deseos terrenales solo pueden ser considerados de pasada, nunca satisfechos. Son los malignos que se han desfogado hasta ahora, apartando de la vida recta. Su lugar se halla en el Estado terreno, y la voluntad que crea a este es mala en sí. Por tanto, no puede ser mejorado, sino que tiene que ser transformado, tanto la voluntad anterior como el Estado anterior. El objetivo de la transformación es Jesús, si bien San Agustín concede también la necesidad que fuerza a los buenos a convivir con los malos. Sus dos Estados se hallan entrecruzados, y el santo y deseado tiene, por de pronto, que aceptar el mal del perverso. Y en este punto San Agustín (que en todos los extremos es aquí todavía un discípulo del compromiso social de San Pablo) va tan lejos que aprueba incluso la esclavitud que casi todos los estoicos habían condenado. Es un imperativo moderarse, y siempre es mejor servir a un señor extraño que a los propios apetitos. San Agustín concede también a la autoridad establecida el

derecho de punición, tal y como-no se sabe por qué-un buen padre de familia, y ello incluso en conexión con una sedicente escatología. Porque el Estado terreno es malo, pero no el peor, ya que bajo la civitas terrena se encuentra el estado primitivo totalmente satánico, el estado anárquico. De acuerdo con ello, también en los Estados terrenos hay, si no escatología, sí salvación; el primer refugio lo ofrecen la casa y la familia; el segundo, la estirpe y la ciudad-Estado (civitas como urbi); el tercero el Estado internacional (civitas como orbi). En este Estado internacional se echa de ver sin dificultad el Imperio romano, el mismo con el que San Agustín se enfrenta con desprecio desde la utopía de la civitas Dei. A diferencia de otros padres de la Iglesia, como, p. ej., Tertuliano, San Agustín no muestra anhelo alguno por una edad dorada del principio; esta edad dorada se halla para él antes de toda clase de civitas y, por eso, solo es descrita como un reino animal satánico. En contra de aquella antítesis de civitas terrena y civitas Dei, de la que más adelante hablaremos, el práctico padre de la Iglesia aceptó el Imperio romano como el suelo de la oecumene eclesial. Casi igual a como el estoicismo de la última época refirió Roma a su «Estado superior» ; con la diferencia, desde luego, que el «Estado superior» en Roma carecía de toda fuerza política. Mientras que, en cambio, supraordenó, y apenas podía hacer otra cosa, al imperio la Iglesia: a la problemática institución salvadora, la institución salvífica superior supuestamente establecida por Cristo. Y con ello termina el reconocimiento relativo del Estado terreno en San Agustín; la situación no permitía una equiparación mayor. Las relaciones entre el Estado y la Iglesia se hallaban tan poco consolidadas que San Agustín, en tanto que realizador de la utopía cristiana, se enfrenta con los expertos padres de la Iglesia. La inteligente, aunque asqueada admiración por Roma hace sitio en el curso posterior de la civitas Dei al odio absolutamente dualista, a la oposición noche-luz, Ormuz-Ahriman, en la que resuena la juventud maniquesa de San Agustín. Si Jesús y sólo Jesús es el objetivo de la transformación, solo hay escatología y no historia de salvación, y entonces los Estados históricos, incluida Roma, son exclusivamente enemigos de Cristo; estos Estados, y no la anarquía sobre la que se alzan, son el reino del demonio. Esta es la idea decisiva en la obra de San Agustín, más allá de su compromiso, una idea que es expresada en forma de proceso: por primera vez, la utopía política aparece como historia, crea incluso la historia, y la historia surge como escatología hacia el reino, como un proceso unitario y sin lagunas entre Adán y Jesús, sobre la base de la unidad estoica del género humano y de la salvación cristiana a la que tiende. Dos Estados, por tanto, se combaten implacablemente desde siempre en la humanidad, la civitas terrena y la civitas Dei, la comunidad de los pecadores enemigos de Dios y la comunidad de los escogidos por la gracia de Dios. La filosofía de la historia de San Agustín se nos presenta como el archivo de esta lucha: con ejemplos extremos nos va mostrando antitéticamente la autodestrucción de los Estados terrenos y el germen del triunfo del reino de Cristo. La primera parte de la obra De civitate Dei-que San Agustín llama un magnum opus et strenawm-, los libros I-X, contiene una crítica del paganismo politeísta en sí: los dioses paganos aparecen aquí como espíritus malignos que, como tales, dominan ya en la tierra la comunidad de los condenados. La segunda parte, empero, los libros XI-XIX, desarrolla el proceso escatológico antitético de la historia en forma de períodos que, tanto en su sucesión como en su contenido, han sido extraídos predominantemente del Antiguo Testamento. Desde el pecado original hasta el juicio final, la

humanidad aparece como una persona esquematizada, y por eso, la periodicidad histórica se establece en analogía a las épocas de la vida; es la filosofía creyente de la historia de la Biblia. De acuerdo con ella, el período de la niñez va desde Adán hasta Noé; la adolescencia, desde Noé hasta Abraham ; la juventud, desde Abraham hasta David; la época adulta, desde David hasta la cautividad de Babilonia; los dos últimos períodos llegan hasta el nacimiento de Cristo, y finalmente, hasta el juicio final. En relación con el reino de Dios y su realización en la historia, ello significa: la civitas terrena, el Estado pecador, desapareció con el diluvio manteniéndose la civitas Dei en Noé y sus hijos, pero ya en los hijos de estos se renovó, una vez más, la maldición del falso Estado. Los judeo-hebreos se reunieron, de nuevo, bajo el baldaquín, «debéis serme un pueblo de sacerdotes, un pueblo sagrado», mientras que todos los demás pueblos, especialmente los asirios, cayeron bajo el gobierno del mal, el Estado de fuerza, que es el Estado del demonio. A través de toda la civitas Dei recorre, por eso, como resultado de su filosofía de la historia, la crítica de la fuerza, la crítica del Estado político como un crimen. Una vez más resuena la cólera de los profetas sobre Babilonia y Asiria, sobre Egipto, Atenas y Roma, pese a que en esta última el cristianismo se había convertido en «religión oficial». «La primera ciudad, el primer Estado están fundados por un fratricida. Un fratricidio ha manchado también los orígenes de Roma, tan manchado, que puede decirse que es una ley que ha de correr antes sangre, allí donde ha de alzarse un Estado» (De civitate Dei, XV). Lo mismo dice la célebre sentencia, un ejemplo de crítica realista en una utopía tan poco realista: «¿Qué son los Estados terrenos, una vez que la justicia ha huido de ellos, más que grandes cuevas de bandidos? Remota igitur justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? » (De civitate Dei, IV). La justicia ha de entenderse aquí, desde luego, en sentido paulino, como justificación por entrega a la voluntad de Dios y de acuerdo con ella: justitia est justificatio. El Estado político, en cambio, solo está penetrado de la lucha por los bienes terrenales, por la discordia política interior y exterior, por la lucha por el poder tan lejana a Dios, por la esencia de la altanería y del pecado original. Como pensador que demanda la salvación (Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. «Pido conocer Dios y el alma. ¿Nada más? Nada más»), San Agustín se aparta hasta este extremo del Estado existente. Tan violentamente trabaja en él en el campo político, procedente de su juventud maniquea, la tensión entre el dios de la luz y el dios de las tinieblas, entre Ormuz y Ahriman. La ciudad de Dios es un arca, y también, a menudo, una catacumba oculta, y su revelación solo tendrá lugar al fin de la historia actual. Razón por la cual ni siquiera la Iglesia coincide con la civitas Dei, por lo menos desde que ha extendido el perdón de los pecados también a los pecados mortales y a los apóstatas (a partir de la persecución contra los cristianos bajo Decio), convirtiéndose así en una comunidad mixta. Solo como conjunto de los escogidos, como corpus verum, es la Iglesia totalmente ciudad de Dios, mientras que la Iglesia existente, en tanto que corpus permixtum compuesto de pecadores y escogidos no coincide con la ciudad de Dios, sino que limita con ella como su preliminar. La Iglesia existente no coincide, desde luego, en San Agustín, con el reino milenario, como el primer despertar, como la primera resurrección antes de la segunda y definitiva (Apocalipsis, 30, 5 y sgs.); este primer despertar es introducido y mantenido por los sacramentos de la Iglesia. Con ello se distiende el quiliastismo, aunque, sin embargo, no por ello se entrega la civitas Dei a la Iglesia existente: la civitas

Dei se edifica, más bien, desde Abel, en fragmentos, dirigida al cielo, y se revela acabada solo con la aparición del reino. La civitas Dei es una invención como la polis ideal de Platón, pero, con más consecuencia que esta, no está fundada por hombres en su ordenación absoluta, sino pensada como fundada por un Dios del orden. Si no quiere caer en lo contrario del orden, a saber, en lo meramente ordenado y no ordenado por el acaso o destino, tyche o rnoira, toda utopía pura del orden presupone una escatología que fundamenta el orden y en el que ella misma está fundada. Este fundamento de un orden comunicado o insuflado trascendentemente, libre de toda mezcla de la moira-acaso, no se encuentra en Platón ni tampoco en la idea estoica de la polis y del dios de la polis; solo se encuentra, por primera vez, en el concepto cristiano de Dios. No en el mundo existente ni detrás de él, sino después de él aparece plenamente la civitas Dei como polis en su más elevada forma y sustraída al tiempo. Y como objetivo fundamental utópico de la sociedad, al que solo puede conducir la Iglesia, queda la adquisición de la imagen y semejanza de Dios por el hombre (De civitate Dei, XXII). Este es el principio de orientación y orden radicalmente supratemporal del único Estadomejor frente a los otros, los sistemas del pecado. La ci_vitas Dei era pensada literalmente como un trozo de cielo en la tierra, por el lado de la felicidad como también por el lado de la pureza, la cual, desde luego, no convierte a los hombres en ángeles, pero sí en santos, es decir, en algo más según la doctrina de la Iglesia católica. A1 oscuro pesimismo de San Agustín en la consideración de la vida política terrena se opone una especie de optimismo de la civitas Dei clerical, aunque aespacial, que, en los siglos posteriores iba a ser harto secularizado, un optimismo fundado en la existencia de santos y su multiplicación en la Iglesia. La ignorancia de las obras del viejo Adán, la atracción de Cristo, en suma, la esperanza del renacimiento espiritual de hombres cada vez más numerosos se convierte así en San Agustín en un politicum utópico.

Y, sin embargo, es curioso que estos sueños no apuntan sin más hacia el futuro. Se anticipan, desde luego, como nunca, pero el futuro se disfraza, al parecer, de presente. Es posible, por eso, la pregunta: ¿Es en su sentido preciso una utopía la civitas Dei? ¿O es, más bien, la manifestación de una trascendencia ya existente situada en el más allá? ¿Se desarrolla aquí el sueño despierto de algo socialmente todavía no llegado a ser, o se inserta en el mundo una trascendencia conclusa (ecclesia perennis)? A menudo, es cierto, la civitas Dei aparece como algo germinal en la historia de San Agustín, es decir, como algo utópico-futuro. A menudo, empero, también como gran potencia existente, como anti-gran-potencia, llegada a existencia como las otras dramatis personae, el Estado del demonio. En San Agustín se ensalza la civitas Dei como casi presente en el Estado levítico judío y en la Iglesia de Cristo. Incluso un sueño tan intenso como el del reino milenario, se sacrifica a la Iglesia, pensándolo ya realizado en ella. Y un punto principal: la existencia de la civitas Dei se ofrece, en último término, como una conformación fija de la gracia que abarca a los predestinados. Bien deseen o no esta ciudadanía, bien aspiren, sueñen, laboren o no el reino de Dios. Como todo lo bueno, el reino de Dios en la teología de San Agustín no puede ser conquistado, procede de la gracia, existe por razón de la gracia y no por el mérito de las obras. El resultado de la diferencia en la historia (entre civitas terrena y civitas Dei) está fijado de antemano por predeterminación divina; tal como la gracia, su contenido

luminoso y celestial triunfa irresistiblemente. Todo ello aleja el Estado ideal de San Agustín, de hecho, de la voluntad y planificación utópicas en sentido propio: y, sin embargo, la civitas Dei es utopía. No se trata, es verdad, de una utopía que quiera modificar, ya que, según San Agustín, solo hay una libertad del querer psíquico, pero, desde la caída de Adán, no una libertad del poder querer moral (non possuznus non peccare). Sin embargo, en tanto que la gracia impulsa al hombre, no solo al bien, sino así mismo a la disposición al bien, también la civitas Dei atrae al hombre de antemano y está viva en él como una espera predestinada en los escogidos. Y su contenido esencial, la comunidad de los perfectos y santos, aparecerá, como ya hemos visto, solo al final de la historia. La civitas Dei no se logra completamente, cuando el Estado terreno se va al diablo, allí donde tiene su lugar propio. La civitas Dei, por tanto, no vaga por la historia, sino que, como «conquista de la imagen y semejanza de Dios», es producida, o por lo menos, resaltada por la historia. Y flota sobre la totalidad del proceso histórico, es «la corporación eterna, en la que nadie nace y nadie muere, en la que reina una felicidad verdadera e intensa, en la que el sol no sale para buenos y malos, sino que, sol de la justicia, solo alumbra a los buenos» (De civitate Dei, V). Se trata, sin duda, de trascendencia, pero no de una trascendencia que, dada con fijeza, contradiga la utopía. Sociális vita sanctorum es trascendencia histórico-utópica, ya que, a diferencia de San Pablo, es una trascendencia en la tierra. También San Pablo utiliza la expresión civitas Dei, pero-muy característico del camino de Jesús a San Pablo-en un sentido puramente trascendente, como «Estado en el cielo», allá arriba, mientras que San Agustín propone algo así como una nueva tierra. Precisamente por virtud de ello, su trascendencia puede ser utópica, porque se entrelaza con la esperanza productiva de la historia humana, y tiene en ella contacto, riesgo y triunfo, no como la pura trascendencia solo decisión, es decir, fijeza. La civitas Dei está presente, en consecuencia, en San Agustín solo como piedra de escándalo y prefenómeno altamente amenazado: como utopía es solo al final de la historia actual. Más aún, San Agustín propone un nuevo fin incluso a la civitas Dei perfecta, una finalidad respecto a la cual esta es solo un estadio preliminar. Porque la civitas Dei no es el reino por el que se ora en el Padrenuestro, sino que este reino se llama en San Agustín regnum Christi. También la civitas Dei es llamada así ocasionalmente, ornamentándola apologéticamente, pero el regnum no se llama nunca en San Agustín civitas, porque no se encuentra ya en el tiempo. Y así como el sabbat terreno es para San Agustín una fiesta de espera de la fiesta celestial, así también la civitas Dei, solo aparentemente conclusa y acabada, tiene también en sí su utopía: a saber, el regnum Christi como último sabbat celestial. El séptimo día de la creación está todavía pendiente, y sobre él sitúa San Agustín precisamente la más central expresión utópica: «El séptimo díaseremos nosotros mismos.» Dies septimus nos ipsi erimus (De civitate Dei, XXII). Se trata de una especie de trascendencia que, si ha irrumpido en el hombre, y contra la negativa de San Agustín, habla a la voluntad de haber provocado ella misma la irrupción. En contra de ello dice poco el supuesto «no podemos no pecar» (non possumus non peccare), sobre todo porque la falta de libertad absoluta de la voluntad no se impuso en la Iglesia. Y contra ello dice también poco la distensión del reino milenario respecto a la Iglesia, teniendo en cuenta, sobre todo, que la civitas Dei como corporeización de un sueño tan elevado refutaba constantemente la pretensión de la Iglesia corrompida a ser un reino milenario.

El quiliastismo aparece siempre en épocas agitadas, y el reino de Dios en la tierra fue la palabra revolucionaria mágica a través de la Edad Media y en la primera fase de la Edad Moderna, hasta llegar al radicalismo religioso de la revolución inglesa. La civitas Dei agustiniana es en su definición de los Estados de la fuerza más duradera que en su apología de la Iglesia, y en su utopía de la fraternidad más duradera que en su teología del Padre. En lo sucesivo, los hombres fueron utopizados como hermanos también allí donde no se creía ya en el Padre: la civitas Dei permaneció una imagen desiderativa también sin Dios.

JOAQUÍN DE FIORA, EL TERCER EVANGELIO Y SU REINO

Todo dependía de si se consideraba en serio lo que se aguardaba. Los movimientos revolucionarios estaban en situación de hacerlo y crearon una nueva imagen del reino. Enseñaron también una nueva historia, una historia que animaba la imagen y prometía su encarnación. La utopía de mayor trascendencia de la Edad Media fue formulada por el abad de Calabria Joaquín de Fiora (hacia 1200). Su intención no era purificar a la Iglesia ni menos al Estado de sus horrores, sino suprimirlos. **Y** el extinto Evangelio fue encendido de nuevo, más bien, encendida una lux nova en él: lo que sus seguidores llamaron el Tercer Reino. Joaquín enseñaba que hay estadios de la historia, algunos de los cuales se hallan más próximos a la realizable irrupción del Reino. El primer estadio es el del Padre, del Antiguo Testamento, del temor y de la ley aprendida. El segundo estadio es el del Hijo o del Nuevo Testamento, del amor y de la Iglesia, separada en clérigos y laicos. El tercer estadio, el que se aproxima, es el del Espíritu Santo o el de la iluminación de todos en una democracia mística, sin señores ni Iglesia. El primer Testamento suministró la hierba; el segundo, las espigas, y el tercero traerá el trigo. Joaquín expone repetidamente esta sucesión, la mayoría de las veces con expresa referencia a su época, tenida por una época final, y con el pronóstico político de que los señores y los curas no podrán seguir viviendo así, y los «laicos» no querrán seguir viviendo como hasta entonces. Con el entusiasmo de una burguesía incipiente, la predicación de Joaquín trata así de la maldición y el fin radical del reino pervertido feudal y eclesiástico; con una ira de la esperanza, con un satis est, como apenas se había oído desde los tiempos del Bautista. De aquí también la intensidad dei lema en sus tres categorías: Epoca de la dominación y del temor=Antiguo Testamento; época de la gracia=Nuevo Testamento; época de la perfección espiritual y del amor=el reino final que se aproxima (Tres denique mundi status: primus in quo fzeimus sub lege, secundum in quo sumus sub gratia, tertium quod e vicino expectamus sub ampliori gratia... Primus ergo status in scientia fuit, secundus in propietate sapientiae, tertius in plenitudine intellectus). Dos personas de la Trinidad se nos han mostrado ya; la tercera, el Espíritu Santo, puede ser esperada en una fiesta absoluta de Pentecostés. La idea del tercer Testamento, que Joaquín expone así en su escrito De concordia utriusque testamenti llega en sus raíces-no en su fuerza utópico-social-hasta Orígenes, el padre de la Iglesia no canonizado por esta. Y es que Orígenes, en efecto, había hablado de una triple concepción posible del documento fundacional de la Iglesia: una concepción corporal, una anímica y una espiritual. La corporal es la literal; la anímica, la alegórico moral, mientras

que la espiritual (pneumato intus docente) revela el «Evangelio eterno» al que apunta la Escritura. En Orígenes este tercer Evangelio era, desde luego, una concepción, aunque la más elevada, una concepción que no se desarrollaba en sí en el tiempo. De igual manera, que este tercer Evangelio no saltaba los límites del Nuevo Testamento, como algo dado y concluso hasta el fin de los tiempos. El gran mérito de Joaquín consiste en haber convertido la trilogía de meros puntos de vista tradicional en una trilogía de estadios en la historia misma. De mayores consecuencias iba a ser el desplazamiento total del reino de la luz desde el más allá y del consuelo en el más allá al seno de la historia, si bien en su estadio final. La comunidad ideal se hallaba en Yambulo (como, más tarde, en Moro, Campanella y muchos otros) en una isla lejana, en San Agustín, en la trascendencia, mientras que en Joaquín la utopía aparece, como en los profetas, exclusivamente en el modus y status del futuro histórico. Los escogidos de Joaquín son los pobres, los cuales deben ir alParaíso con el cuerpo vivo, no solo en espíritu. En la sociedad del tercer Testamento no hay ya clases; será una «época de los monjes», es decir, del comunismo monástico y del consumo hecho general, una «época del espíritu libre», es decir, de iluminación espiritual, sin singularidad, pecado y su mundo. De esta manera, también el cuerpo se hará alegre impolutamente, tal como en la época paradisiaca, y la tierra aterida se llenará con la aparición de un mayo espiritual. De Telesphorus, un seguidor de Joaquín, se nos ha conservado un himno que comienza: Oh vita _vitslis, dulcis et amabilis, senzper rrzemorabilis («Oh vida viva, dulce y amable, siempre memorable»). La libertas amicorum no es puritana. Su tema es justamente éxodo del temor y de la servidumbre, o de la ley y su Estado, del gobierno de los clérigos y de la menor edad de los laicos o de la gracia del amor y de su Iglesia. O lo que es lo mismo, la doctrina de Joaquín con su fraternidad no es una huida del mundo en el cielo y el más allá. A1 contrario: en Joaquín el reino de Cristo es tan decisivamente de este mundo como no lo había sido nunca desde el cristianismo primitivo. Jesús es, una vez más, el Mesías de una nueva tierra, y el cristianismo tiene lugar en la realidad, no solo en el culto y en el consuelo; y tiene lugar sin señores ni propiedad, en una democracia mística. Este es el objetivo principal del tercer Evangelio y su reino; Jesús mismo deja de ser cabeza y se disuelve en la societas anzicorurn.

Es imposible señalar todos los caminos que ha recorrido este sueño tan históricamente pensado. Discurrió por largos espacios de tiempo y en países muy lejanos, y durante siglos se difundieron escritos auténticos y apócrifos de Joaquín. Estos escritos llegaron a Bohemia y Alemania, y también a Rusia, donde las sectas que pretendían revivir el cristianismo primitivo muestran claramente influencias del predicador calabrés. El Reino de Dios en Bohemia-cien años más tarde, entre los anabaptistas alemanes-significaba la civitas Clzristi de Joaquín. Tras de ella se encontraba la miseria, llegada ya hacía tiempo, y en ella se encontraba el reino milenario del que se hallaba grávido el futuro; y así se puso en marcha la acción para recibirlo. La atención se concentró, sobre todo, en la eliminación de ricos y pobres, y la predicación de los aparentes visionarios tomó muy en serio y por el bolsillo la idea de la fraternidad. San Agustín había escrito: «Durante su recorrido por la tierra, la civitas Dei atrae ciudadanos a sí y reúne peregrinos en todas las naciones sin consideración a sus costumbres, leyes e instituciones, los cuales sirven al lucro y al aseguramiento de la paz terrena» (De civitate Dei, XIX). La civitas Dei de Joaquín y sus seguidores dirigía, en cambio, una dura mirada a las insti

tuciones destinadas al lucro y a la explotación, ejerciendo una tolerancia - naturalmente ajena a una internacional eclesiástica-frente a judíos y paganos. La ciudadanía de la próxima civitas Dei no estaba determinada por el bautismo, sino por la percepción como voz interna del espíritu fraterno. Según la gran determinación supracristiana de Tomás Münzer, el reino futuro se compone «de todos los escogidos entre todas las disgregaciones y todas las estirpes y sea cual fuere su fe». Aquí se echa de ver la influencia del Tercer Reino de Joaquín. En su escrito, De la fe inventada, y alabando el testimonio del cristiano auténtico frente a los servidores de los príncipes y a los escribas, dice Tomás Münzer : «Debéis saber que estos atribuyen esta doctrina al abad Joaquín, y la denominan con gran mofa un evangelio eterno.» La guerra de los campesinos alemanes iba a hacer que la mofa desapareciera bastante; todavía los radicales de la revolución inglesa, los diggers agrario-comunistas, los milenarios y quintomonárquicos, todos llevan en sí la herencia de Joaquín y de los anabaptistas. Solo desde que Meeno Simons hace desaparecer del movimiento anabaptista el espíritu joaquinísta-taborista las sectas occidentales se convierten, no solo los menonitas, en comunidades evangélicas tranquilas, muy tranquilas. Pero también los otros irredentistas, la utopía desprendida del anabaptismo, la utopía incipientemente racional-ya no irracional-de la Edad Moderna, abandona el reino milenario; Platón y el estoicismo triunfan sobre Joaquín de Fiora e incluso sobre San Agustín. Como consecuencia de ello, aparece una mayor precisión de los rasgos singulares en las utopías, se llega a un contacto con la emancipación burguesa que ya se había desutopizado en tendencias socialistas, pero los elementos, fin último y objetivo último, tal como los contiene la utopía de Joaquín, quedan debilitados. Ambos se convierten en utopistas racionales, como Tomás Moro o Campanella, en armonía social; y es así que un Estado futuro, liberal o autoritario, hereda el reino milenario. La mentalidad cristiana mitologuizadora de la Edad Media no había precisado, es verdad, el elemento fin último, pero no lo había tampoco hecho desaparecer de su horizonte. Es un elemento que se mantiene en la aurora efervescente, rica en sueños que llena hasta rebosar la utopía joaquinista y anabaptista, convirtiendo en Oriente el cielo entero. Esta mentalidad tenía menos utopía social desarrollada que Platón o el estoicismo, para no hablar ya de las construcciones racionales de la Edad Moderna, pero en su utopía había más conciencia utópica que en todas aquellas. Conciencia y problema del último «para qué» son, por eso, de esencia, a las utopías quiliásticas: con independencia de las insostenibles designaciones mitológicas de su conte-nido. Y Joaquín fue, sin duda, el espíritu de la utopía social cristianorevolucionaria, y así lo enseñó y así ha influido. Fijó un plazo para el reino de Dios, es decir, el comunista, y clamó porque este plazo se cumpliera. Desplazó la teología del Padre a la época del temor y de la servidumbre, y disolvió a Cristo en una comunidad. Aquí como en ningún otro lugar se tomó en su pleno sentido la expectación social que Jesús había situado en el nuevo eón, y que la Iglesia había convertido en hipocresía y fraseología. O como Marx dice, muy justificadamente, refiriéndose al cristianismo de los años eclesiales (Nachlass, II, págs. 433 y sgs.) : «Los principios sociales del cristianismo han tenido hasta ahora dieciocho siglos para desarrollarse... Los principios sociales del cristianismo han justificado la esclavitud de la antigüedad, han glorificado la servidumbre de la gleba medieval, y en caso necesario, se prestan también a defender, aunque con cara quejumbrosa, la opresión del proletariado. Los

principios sociales del cristianismo predican la necesidad de una clase dominante y una clase dominada, y solo tienen para esta última el deseo piadoso de que la primera sea beneficente. Los principios sociales del cristianismo sitúan en el cielo la compensación constrictiva de todas las infamias, con lo cual justifican la continuación de estas infamias en la tierra. Los principios sociales del cristianismo tienen todas las abyecciones de los opresores, o bien por la pena justa del pecado original y otros pecados, o bien por pruebas que el Señor, de acuerdo con su sabiduría, envía sobre los redimidos. Los principios sociales del cristianismo predican la cobardía, el desprecio de sí, la bajeza, el sometimiento, la humildad, en suma: todas las cualidades de la canalla; y el proletariado, que no quiere dejarse tratar como una canalla, tiene más necesidad de su valor, su propio aprecio, su orgullo y su sentido de independencia que de su pan. Los principios sociales del cristianismo son hipócritas, y el proletariado es revolucionario. Y basta sobre los principios sociales del cristianismo.» Todo ello es verdad de la Iglesia, o al menos, de lo que desde hace dieciocho siglos viene llamándose cristianismo ex cathedra o ex encyclica; y si Joaquín de Fiora retornara, y con él los albigenses, los hussitas y los anabaptistas militantes, comprenderían muy bien esta crítica del cristianismo. Si bien, por su parte, aplicando esta crítica a los siglos eclesiales y, sobre todo, extrayendo la crítica de un cristianismo que ha interrumpido los siglos eclesiales precisamente con Joaquín, los albigenses, hussitas y anabaptistas. Todo el joaquinismo luchó activamente contra los principios sociales de un cristianismo que, desde San Pablo se ha vinculado por mil compromisos con la sociedad clasista. Que en su praicis salvífica terrena representa un único registro de pecados, hasta descender o subir el último escalón: la comprensión del Vaticano por el fascismo. Hasta la enemiga mortal del segundo reino o reino clerical-en el sentido de Joaquín de Fiora-contra el tercer reino que comienza sus inicios en la Unión Soviética y que las tinieblas no comprenden, o mejor, lo comprenden y calumnian. El llamado derecho natural de la propiedad, incluso el «carácter sagrado» de la propiedad privada constituyen el principio social por excelencia de este cristianismo. Y la custodia que los sacerdotes de este cristianismo muestran a los miserables y oprimidos no testimonia ningún nuevo eón, sino que dora el antiguo; de consuno con la cobardía y el servilismo que el antiguo eón necesita de sus víctimas, pero sin el día del juicio final y del triunfo sobre Babel, sin la intención hacia un nuevo cielo y una nueva tierra. El conformismo con el temor, la servidumbre y el consuelo en el más allá son los principios sociales de un cristianismo despreciado por Marx y arrojado por Joaquín al orco; pero no son los principios de un cristianismo primitivo largo tiempo ya abandonado, ni los de una historia herética social-revolucionaria extraída de él. Con la espera del reino Joaquín de Fiora expresa solo lo que, a través de los siglos, ha incluido la predicación escatológica de Jesús, lo que nos dijo de un futuro «espíritu de la verdad» (Juan, 13, 13), lo que con la primera «venida del Espíritu Santo» (Apóstoles, 2, 1-4) en Pentecostés no pareció concluso. La Iglesia occidental lo ha declarado por concluso, y lo único inconcluso era su compromiso con la sociedad clasista; la Iglesia oriental, en cambio, dejó el camino abierto para una prosecución de esta «venida». Desde el concilio lateranense de 1215, la Iglesia occidental ha sometido todos los monasterios al poder espiritual del obispo de su diócesis; la Iglesia oriental, en cambio, incluso después de la aceptación del orden sacramental occidental, ha tenido que conceder al monacato y también a

las sectas una independencia carismática, a veces herética. La Iglesia occidental ha limitado el entusiasmo a los apóstoles y a los antiguos mártires, a fin de privar de toda sanción al adventismo; la Iglesia oriental, en cambio, mucho menos organizada, enseña una presencia continuada del Espíritu fuera de la Iglesia sacerdotal, entre monjes y laicos. Aquí falta, por eso, el monopolio eucarístico, todo el aparato de redención jurídicamente establecido o impuesto; la ortodoxia rusa bajo los zares era, de otro lado, demasiado ignorante, no tenía ninguna escolástica y, menos aún, la agudeza jurídica ni la capacidad dogmáticamente formulatoria de la- escolástica. En lugar de ello, en el cristianismo ruso alentaba, sin obstáculo por parte del Santo Sínodo, precisamente una esencia no escrita pero permanente de Joaquín de Fiora: alentaba en el sentimiento fraterno tan fácilmente inflamable, en el adventismo de las sectas (la secta de los clysten enseñaba la existencia de cristos rusos, entre los que contaba siete), con un motivo fundamental siempre, que era la revelación inacabada. Ello ha hecho posible que surgieran todavía algunos fenómenos curiosos de carácter cristomántico sobre el suelo bolchevique; el indudable bolchevique y tan indudable quiliasta Alexandro Block nos ofrece un signo de ello impregnado de espíritu joaquinita. En el himno de Block en la Marcha de los doce, es decir, de los doce miembros del ejército rojo, un Cristo pálido de la revolución camina a la cabeza y la encamina; una especie de presencia del espíritu completamente ajena a las Iglesias occidentales, que encuentra, sin embargo, comprensión teológica en la Iglesia oriental. Solo las sectas heréticas, con Joaquín entre ellas, hicieron posible que surgiera, de nuevo, en Occidente una revelación, y el Espíritu Santo, consecuentemente, les hizo conjeturar asombrosos Pentecostés. El Espíritu Santo apuntó a principios sociales del cristianismo, los cuales-como muestra el ejemplo de Tomás Münzer-no tenían nada de hipócritas y no trataban al proletariado como una canalla. Se trataba de un cristianismo herético, y en último término, de una utopía adventista-revolucionaria, ninguno de los cuales hubieran nacido de los principios sociales de Baal. Florecieron en la predicación de Joaquín de Fiora, poniendo al desnudo la Iglesia de los señores en una única antítesis: «Se ornan los altares y el pobre padece hambre amarga.» Como hemos visto, esta antítesis es precisamente la que influye, como si procediera de la Biblia, de Amós, de Isaías, de Jesús, a todos los cuales cita Tomás Münzer. Más aún, incluso las construcciones políticas puramente racionales, como las que preparan el socialismo a partir del siglo xvl, se hallan insertas, pese a toda la ratio, en el tercer eón. No es que ocupen este espacio, pero, sin embargo, y pese a su tácita finalidad, se hallan en él, porque no hay utopías de esta especie sin la incondicionalidad. La voluntad de dicha habla por sí misma, pero los proyectos, y todavía más, las imágenes temporales de un New Moral World, hablan en otro idioma, en el idioma quiliástico. Aun cuando secularizada y, finalmente, puesta en pie, desde la societas amicorum de Joaquín la utopía social lleva en sí esta religiosidad cristiana hecha sociedad. En ella resuenan utópicamente la dicha, la libertad, el orden, todo el regnum hominis. Un pasaje del joven Engels de 1842 (MEGA, I, 2, págs. 225 y sgs.), lleva en sí, pocos años antes del Manifiesto Comunista, resonancias de Joaquín de Fiora: «La autoconciencia de la humanidad, el nuevo Grial, en torno a cuyo trono se agrupan jubilosos los pueblos... Este es nuestro cometido, convertirnos en templarios de este

Grial, ceñirnos por él la espada a la cintura y arriesgar nuestra vida en la última guerra santa, a la que ha de seguir el reino milenario de la libertad.» La incondicionalidad utópica procede de la Biblia y de la idea imperial, y esta última representa el ábside de todo New Moral World.

TOMÁS MORO O LA UTOPÍA DE LA LIBERTAD SOCIAL

El burgués se agitaba, buscaba lo suyo, aquello en lo que podía progresar. Quería trabajo, libre ruta a los capaces, eliminación de las diferencias entre los estamentos. En 1516 vio la luz la obra del canciller inglés Tomás Moro, De optimo re¡ publicae statu sive de nova insula Utopia («Del mejor estado de la cosa pública o de la nueva isla Utopía»). Por primera vez, después de mucho tiempo se nos presenta aquí el sueño del Estado mejor como una especie de fábula marinera. U-topía, en-ningúnsitio, se llama la isla de Moro, con un título sutil, ligeramente melancólico, pero agudo. El en-ningún-sitio está pensado como postulativo por el «sitio» en el que los hombres se encuentran realmente. Después de alejada toda interrupción, un trotamundos habla a sus amigos de la isla afortunada lejana. La fábula marinera que Moro utiliza aquí una vez más siguiendo a Euemero y Yambulo, se basa incluso en una crónica muy fundada. Moro utiliza probadamente el memorial de Américo Vespucio sobre su segundo viaje a América. Vespucio había contado de los habitantes del Nuevo Mundo, que solo allí vivían los hombres «de acuerdo con la naturaleza», que deberían llamarse «más epicúreos que estoicos», y que se las arreglaban sin propiedad privada. Y el humanista Pedro Mártir, el historiador de los descubrimientos, alababa la situación de los isleños, como un estado «sin la maldición del dinero, sin leyes y sin jueces injustos». Puede sorprender que Tomás Moro, el cortesano y posterior mártir de la Iglesia (contra el «reformador» Enrique VIII) se sintiera tan inclinado al comunismo primitivo de estas crónicas, revistiendo con él la «nueva isla Utopía». Aquí hay que tener en cuenta las tendencias igualitarias, contrarias a todos los prejuicios de clase propias de la burguesía incipiente; hasta Thermidor, la igualdad fue una divisa muy seria, aunque formal, de la liberación capitalista. En el mismo siglo de la Utopía, hacia 1550, una amigo de Montaigne, Etienne de la Boétie, escribió un folleto democrático titulado Le Contr'un ou de la servitude volontaire. A Moro le animaba el mismo contenido. Un pasaje de este folleto, retórico, pero interesante, nos muestra suficientemente en qué poca medida tenía que ser aristocrático el Renacimiento: «La naturaleza nos ha hecho a todos de la misma madera, con el fin de que cada uno vea en el otro su propia imagen, o mejor aún, su hermano.» Habrá que recordar también la falta de propiedad de las clases superiores en La República de Platón, un libro altamente admirado por los humanistas. Moro que, por lo demás, no sigue las huellas del Estado ideal de Platón, extrae de él, sin embargo, el aristocrático comunismo, aunque convirtiéndolo de privilegio de unos pocos en derecho de todos. También habrá de señalar, y no en último término, el amor del cristiano Moro por la comunidad cristiana primitiva: antes pasará un camello por el ojo de una aguja, que entre un rico en el cielo, palabras de las que no puede dispensar ningún Papa ni al hijo más fiel de la Iglesia. Extrañeza causa, sin embargo, el alegre y terreno epicureísmo que anima la isla comunista, y que flota sobre Utopía como un cielo extremadamente antieclesiástico. Y todavía más extrañeza causa la

eliminación de las discordias religiosas. Canonizado en 1935 por la Iglesia católica, Tomás Moro causa la impresión, con su tolerancia, de ser un temprano Roger Williams, por no decir un Voltaire. Seguro es que, en este punto, Moro es un próximo predecesor de Juan Bodino, el ideólogo de un Estado aconfesional, aunque por otras razones que Moro. Esta sorprendente contradicción hizo posible a una burguesía posterior, no interesada ya en la utopía, convertir a Moro en hombre de la Iglesia, desinfectándolo de su tufo revolucionario. Un filólogo de intereses capitalistas, Heinrich Brockhaus, entre otros, formuló así una hipótesis que extirpaba cuidadosamente de la Utopía los «cuerpos extraños» comunistas, epicúreos y tolerantes. Porque, según Brockhaus (Die Utopia-Schrift des Thomas Morus-La Utopía de Tomás Moro-, 1929), la obra de Moro, tal como la poseemos y tal como ha influido a lo largo de los siglos como documento democrático-comunista, no sería más que una falsificación. De acuerdo con ello, Moro no sería el autor, sino el editor de la obra. O más bien: también Moro habría escrito una Utopía, pero lo que, más tarde, circuló con este nombre no fue el original, sino una deformación de mano ajena de la Utopía primitiva. La mano ajena sería la de Erasmo de Rotterdam, y a él, no a Moro, hay que atribuir el epicureísmo de la obra, su comunismo, su jornada de trabajo de seis horas diarias, la tolerancia religiosa. Erasmo eliminó, en cambio, el «rudo contenido reformado principal», es decir, el interés, no político, sino exclusivamente religioso que supuestamente movió a Moro al escribir su Utopía primitiva. Brockhaus interpreta este interés en el sentido de que, en el último momento, Moro quiso restituir a la Iglesia la conciencia ascética y su dignidad sacra, un año antes de que, en 1517, tuviera lugar la catástrofe de la violenta escisión religiosa de la Reforma. Según todo ello, en la Utopía primitiva no se criticaba Inglaterra, sino el Estado de la Iglesia, y, sobre todo, el modelo de la visión ideal no era la comunidad primigenia de los isleños americanos, sino el monasterio del Monte Athos. En lugar de contrastar Inglaterra y la comunidad primigenia, lo que Moro habría contrastado serían los dos centros de gravedad de la cristiandad: Roma y Athos. Y Utopía no es otra cosa que «la tierra de Athos transformada por ciertas añadiduras». Tanto en el detalle como en la totalidad de su obra lo que Moro pretendió no fue trazar el boceto del Estado mejor, sino una reforma de la Iglesia; una intención trastocada por Erasmo, quien desvirtuó el propósito de la Utopía primitiva, la cual se hallaba ya dispuesta para ser enviada al concilio decisivo en el Vaticano. Es decir, que la teoría de Brockhaus quiere liberar a Moro del hedor del comunismo, lo mismo que de la alegría vital y de la tolerancia religiosa; todas estas ideas principales de la Utopía, que son las que han ejercido influencia histórica, son «deformaciones» de Erasmo. Y no es que se trate de un intercambio indiferente de nombres dentro de la misma obra, como en el caso Shakespeare-Bacon, sino que, al contrario, las obras mismas son tan distintas como lo son un espíritu libre y un ángel. Hay, desde luego, una Utopía primitiva, cuyo autor indudable es Moro, y esta obra es justamente un documento religioso, a diferencia de la concepción política de Erasmo : tampoco el reino de la Utopía es un reino de este mundo. Hasta aquí, Brockhaus. El cometido social de esta especie de filología es evidente: se trata de retirar la palabra a uno de los más nobles predecesores del comunismo. Y sin embargo, la sospechosa hipótesis nos es útil, porque dirige la atención más enérgicamente que hasta ahora a la colaboración de Erasmo y elimina así innegables dificultades. Que Erasmo redactó la Utopía antes de la impresión es

cosa sabida, y ciertos elementos de ligereza e incluso ciertos juegos irónicos-que no se adecuan a la personalidad de Moro-es seguro que proceden del gran escritor. Erasmo podía ser tolerante, ya que había escrito que el Espíritu Santo escribe un griego muy malo en el Nuevo Testamento. Erasmo podía ser epicúreo, ya que es el autor de los pedagógicos Colloquia, tan desprovistos de prejuicios (en ellos se contiene una charla didáctica sobre las formas de comportamiento de la juventud en un burdel). Y también el tono en las dos partes de la Utopía es notablemente distinto: la primera parte contiene duras acusaciones contra la situación social en Inglaterra (no, desde luego, en el Estado de la Iglesia), mientras que la segunda parte, que debería contener la imagen ideal, se extiende en una mezcla amable y distinguida entre bromasy veras, evitando la esperada resonancia sonora de la esperanza. El Tomás Moro, en todo caso, que testimonió con su muerte de mártir lo que hay que entender por creencia, hace del Estado mejor, como ya hemos visto, no solo una fábula acorde con formas de la baja antigüedad, sino que, independientemente de esta concordancia, añade elementos de una fabulación cortesana. Y sobre todo, el Tomás Moro que en la Utopía predica los resultados de una revolución social, es muy otro que aquel que, pocos años después, cuando esta revolución había estallado en Alemania, iba a defender el Estado existente, la monarquía, el clero, en una palabra, exactamente aquellos bastiones de la propiedad que faltaban en la Utopía. Y la causa por la que, en último término, iba a morir el mártir, no fue la de la tolerancia social ni mucho menos religiosa; Moro murió como un miembro fiel de la Iglesia papal, y es así como el catolicismo ha conservado su memoria. A ello hay que añadir incompatibilidades dentro de la obra misma, especialmente en su segunda parte: disonancias, no solo entre comunismo y el tono cortesano fabulatorio, sino entre humanidad e indiferencia, entre paraíso social y el viejo mundo clasista. La primera parte había explicado la delincuencia partiendo de causas económicas, y había pedido, por ello, un trato humanamente digno de los presos; la segunda parte nos habla, en el centro de Utopía, de esclavos por delito, que tienen que realizar, encadenados, durísimos trabajos. Otra inconsecuencia afín la hallamos en la organización militar y el afán anexionista de los habitantes de Utopía. Estos últimos, escribe Moro, «consideran un motivo muy justo de guerra, cuando un pueblo que deja sin cultivo y estériles terrenos propios, niega su utilización y propiedad a otro pueblo que, según ley de la naturaleza, debería extraer de ellos su sustento». En su edición de la Utopía subraya Hermann Oncken acertadamente que este pasaje militarista no tiene nada de común con la existencia pacífica, aislada y ejemplar de los habitantes de Utopía, y sí, en cambio, con la praxis de la Inglaterra posterior. «El Estado ideal comunista y primitivamente agrario, que se nos muestra ya en el problema de los esclavos como un Estado clasista, se nos revela ahora como un Estado expansionista y de fuerza, en el que pueden percibirse indicios de un imperialismo capitalista de tono casi moderno.» La Utopía no se nos presenta, por ello, de ninguna manera, como obra de una sola pieza, ni surgida de una sola persona y su amor social cristiano. No obstante lo cual, lo eminentemente inglés de muchas de estas inconsecuencias, no habla a favor de Erasmo, sino que nos muestra que también Moro entendía de fracturas; más aún, que la eliminación de la propiedad privada (con todas sus consecuencias) signi

fica una anomalía dentro de las anticipaciones burguesas, una anomalía que no puede hacer desaparecer ni la más noble fe en Cristo. Los sueños cíe la burguesía incipiente en los que el burgués mismo desaparece como clase no podían tener lugar sin ironía y disonancias. En este sentido, e independientemente de lo sospechoso de su propósito social, el valor explicativo de la hipótesis de Brockhaus queda muy reducido: una serie de dificultades no provienen probadamente de la redacción de Erasmo. No hay ideología más inglesa que la de una guerra colonial justificada moralmente, tal como la enseña la Utopía, y ninguna ideología se halla más lejana de la república monástica del Monte Athos. La Utopía es muy probablemente una combinación de dos autores, pero Inglaterra es criticada ya por Moro, no solo por Erasmo, y solo Inglaterra, no Roma, debe, a su vez, convertirse en el Estado mejor. Con todos sus defectos, la Utopía sigue siendo la primera descripción en la Edad Moderna del sueño democrático-comunista. En el seno de las fuerzas capitalistas incipientes se anticipa un mundo futuro y transfuturo : tanto el mundo de la democracia formal, que da a luz el capitalismo, como el de la democracia material-humana que lo elimina. Por primera vez, se combinó aquí la democracia en sentido humano, en el sentido de libertad y tolerancia públicas, con economía colectiva (la cual se halla fácilmente amenazada por lo burocrático e incluso por lo clerical). A diferencia de los colectivismos del Estado mejor soñados hasta entonces, en Tomás Moro la libertad se halla inscrita en lo colectivo, y su contenido es democracia auténtica, materialhumana. Es este contenido el que hace de la Utopía, en partes esenciales, una especie de libro del recuerdo y de la reflexión para el socialismo y el comunismo.

Solo la necesidad hace al hombre malvado, «¿para qué castigar tan duramente?». Con esta pregunta comienza Moro, para, a continuación, hacer al medio ambiente responsable del individuo. «Se establece la horca para los ladrones, siendo así que debería procurarse antes que estos tuvieran lo suficiente, para no verse en la dura condición de tener, primero, que robar, y de morir, después.» A continuación, Moro describe el mundo que hace culpables a los pobres, alzándose, después, como su juez. « ¡Cuántos son los nobles que, ociosos como los zánganos, viven del trabajo de otras gentes, exprimiéndolos hasta la sangre! ¡Y que, además, reúnen en su torno un enjambre de ladrones y secuaces! » Y el final de la primera parte de la Utopía nos dice sin ambages: «Allí donde todavía hay propiedad privada, donde todos los hombres miden todos los valores por el dinero, es apenas posible que se lleve a cabo una política justa y feliz...

Si antes no se ha suprimido la propiedad, es imposible que los bienes sean distribuidos de manera equitativa o justa, es imposible, en general, fundamentar la felicidad de los mortales. Mientras la propiedad subsista, pesarán como cargas inevitables sobre la mayor y mejor parte de la humanidad la pobreza, la vejación y la pesadumbre. La carga puede ser aligerada un poco, pero (sin la eliminación de la propiedad) es imposible eliminarla del todo.» Todas estas palabras las pone Moro en boca del trotamundos que nos presenta como cronista de Utopía, y que, desde el punto de vista del Estado mejor, contempla indignado el Estado inglés. El cauto canciller llama

Hythlodaeus (es decir, «parlanchín») al cronista Rafael, pero no hay duda, sin embargo, de que Rafael expresa las concepciones más radicales de Moro. La isla Utopía, de la que el cronista nos cuenta en la segunda parte, lleva una existencia humanamente digna, sobre todo, porque sus habitantes están liberados en gran medida del trabajo servil. Seis horas de esfuerzo moderado bastan para satisfacer todas las necesidades ineludibles y para producir reservas suficientes para los goces vitales. Después comienza la vida más allá del trabajo; una vida de la unidad feliz y libre de la familia, en una casa amablemente organizada que une, como si fueran huéspedes, a varias familias. A fin de evitar ni siquiera la apariencia de una propiedad privada, las casas se cambian por sorteo cada diez años; en el foro se encuentran las casas de comidas gratis, los establecimientos de enseñanza para todos y los templos. «La constitución económica de Utopía tiene como objetivo, en primera línea, procurar a todos los ciudadanos mucho tiempo libre para dedicarlo al cultivo de las necesidades del espíritu.» Este cultivo de las necesidades del espíritu abarca, y no en último término, el arte gastronómico y de la bebida, así como la veneración de la belleza y la fuerza corporales. Muy violento es aquí el giro contra el ascetismo. «Desollarse a sí mismo, sin que ello aproveche a nadie, simplemente por mor de una vana sombra de virtud, es algo que les parece completamente absurdo a los habitantes de Utopía: como crueldad contra la propia persona y como ingratitud respecto a la naturaleza.» Utopía no conoce, desde luego, la comunidad de mujeres, más bien, los adúlteros son castigados con la más dura esclavitud, y en caso de reincidencia, con la muerte. No obstante lo cual, el matrimonio es soluble, y solo se concluye una vez que el novio y la novia se han visto desnudos: «porque los habitantes de Utopía piensan que la naturaleza misma ha previsto el placer como finalidad de nuestras acciones, y vivir según la naturaleza es lo que ellos llaman virtud». Otros pasajes de la obra alaban, desde luego, la renuncia monástica, el placer en un trabajo doloroso, e incluso repugnante y contrario a la criatura; pero, pese a estas inconsecuencias, en la obra impera el epicureísmo. «Esta es la opinión de los habitantes de Utopía sobre la virtud y el placer, y a no ser que bajara del cielo una religión que insuflara a los hombres ideas más piadosas, piensan que no hay, según la razón humana, ninguna otra opinión que se acerque más que la suya a la verdad.» Los habitantes de Utopía no creen tampoco que el cristianismo contenga una «idea más piadosa»; y si han aceptado la religión cristiana ha sido, sobre todo, «por haber oído que Cristo aprobó la vida comunista de sus discípulos». Por lo demás, todas las religiones tienen sitio en una grandiosa y unificadora tolerancia, también la adoración del sol, de la luna o de los planetas. Los habitantes de Utopía se han puesto de acuerdo sobre un culto común, al que cada partido completa en su sentido por medio de formas cúlticas singulares; Utopía es El Dorado de la libertad religiosa, por no decir, el panteón de todos los buenos dioses. «Porque una de las más antiguas disposiciones constitucionales de Utopía es que la religión no puede acarrear perjuicios a ninguno de sus ciudadanos... Esta disposición fue dictada por el fundador de Utopía, no solo en consideración a la paz, sino también porque él mismo era de opinión que ello redundaba así mismo en beneficio de la religión. No es que tuviera la arrogancia de decir algo definitivo en materia de religión, sino que no estaba seguro de si Dios mismo no deseaba\ una clase de veneración múltiple, y por ello daba a uno esta y a otro aquella inspiración.» Se trata, desde luego, de las palabras más extraordinarias

en boca de quien iba a ser un mártir de la Iglesia papal, ya que se hacen cuestión del mismo carácter absoluto del cristianismo. En ellas encontramos, no solo un primer hálito, sino el pleno aroma de la ilustración; son palabras que escinden el Estado patrimonial en su punto más duro, en el de la coacción religiosa y de conciencia. La fuerza que lleva a Moro a esta libertad procede siempre de la eliminación de la propiedad, de una eliminación general, no de un simple comunismo monástico. Es solo la propiedad la que crea señores y siervos, facciones entre los mismos señores, apetito de poder y autoridad, guerras por el poder y la autoridad, guerras de religión y explotación anticristiana tanto por el Estado como por la Iglesia. Y es así, que, al final de la Utopía nos sale al paso algo así como un vislumbre de la plusvalía: «¿Qué puede decirse del hecho de que los ricos, día a día, arrebaten todavía una parte del jornal de los pobres, y ello no por una estafa particular, sino incluso sobre la base de leyes públicas?» Lo mismo que se vislumbra-algo aislado hacia atrás como hacia adelante-una especie de concepto premarxistadel Estado de clases. «Cuando considero todos los Estados que hoy florecen, lo único que encuentro es una conspiración de los ricos, que abusan del nombre y de los títulos jurídicos del Estado para cuidarse de su propio provecho. Los ricos discurren todos los métodos y artificios posibles, primero, para conservar sin peligro la propiedad que han acumulado con medios deshonestos, y en seguida para comprar y abusar al menor precio posible el trabajo y el esfuerzo de los pobres... Pero aun cuando estas gentes repulsivas se hubieran repartido entre sí los bienes que hubiesen bastado para todos, ¡qué lejos se hallarían del estado feliz del Estado utópico!». El saludable y solemne libro termina, a continuación, con un himno: «¡Qué cantidad de contrariedades se ha quitado de encima este Estado, qué enorme semilla de crímenes ha arrancado de raíz, desde que al terminar con el uso del dinero ha terminado también con la apetencia de dinero! ¿Porque quién no ve que el engaño, el robo, el despojo, la discordia, los motines, el asesinato, la traición y el emponzoñamiento-hoy más amenazados por las penas que realmente contenidos-desaparecerían todos juntos con la eliminación del dinero? ¿Y que, además, también el temor, los disgutos, las preocupaciones, las cargas y las vigilias nocturnas desaprecerían en el mismo momento en que desapareciera el dinero?» Tomás Moro coincide con Rafael en que en la constitución de Utopía hay muchas cosas que deberían ser introducidas en nuestros Estados, pero añadiendo que se trata más de un deseo que de una esperanza. Surge así una construcción desiderativa, racional, en la que no hay ya ninguna certeza quiliástica; una construcción, empero, que se postula a sí misma como producida por nuestra propia fuerza, sin apoyo o intervención transcendentes. Utopía es, en gran medida, algo no llegado a ser terrenamente, algo proyectado en la tendencia humana a la libertad: un mínimo en trabajo y Estado, un máximo en alegría.

EL POLO OPUESTO A MORO: EL ESTADO DEL SOL DE CAMPANELLA O LA UTOPÍA DEL ORDEN SOCIAL

El burgués iba a florecer más adelante, precisamente en tanto que afirmaba una nueva coerción. Ejercitada por el rey contra los pequeños señores feudales y su dispersa economía. Este fue el caso en el siglo xvll, cuando la producción se desplaza del artesanazgo a los grandes talleres, a la manufactura. Cuando,

como consecuencia de ello, en los países más progresivos se tiende a un gran cuerpo económico administrado unitariamente. El barroco es la época del poder monárquico centralizado, lo que entonces era progresivo. A la coincidencia de los intereses burgueses con la monarquía responde una utopía completamente autoritaria y burocrática: la Civitas solis de Campanella (1623). En lugar de la libertad, como en Moro, resuena ahora la canción del orden, con señor e inspección. En lugar de uno de los administradores de Moro con un sencillo hábito franciscano, con una corona de cereales, aparece ahora un soberano, un Papa del mundo. Entre las sugestiones de América, Campanella no prefiere tampoco, como Moro, la inocencia paradisiaca de los isleños, sino la gran construcción que fue un día el imperio de los incas. En su libro The Story of Utopias (1922), Lewis Mumford llega a denominar la utopía de Campanella un «matrimonio entre la República de Platón y la Corte de Moctezuma». Como ya observamos anteriormente, la República de Platón fue el primer orden utopizado, mucho antes de que existiera una novela política de la libertad. Tanto en el título como en la situación geográfica, el Estado del Sol de Campanella tiene puntos de contacto con el de Yambulo, aun cuando en Campanella el sol del Estado no luce con la fácil superabundancia helenístico-oriental, sino con rigor centralizado, tal como iba a practicarlo-muy a lo Campanella-el artificial Estado de los jesuitas en Paraguay. En general, los sueños de Campanella se hallaban en conexión con las unidades de poder de la época, qu1e iban a ser proyectadas por él en una pant:'_la utópica. No para ideologuizarlas, sino porque creía en el advenimiento de su reino soñado y tenía a las grandes potencias del tiempo tan solo como instrumentos de un advenimiento acelerado. Aun cuando pasó veintisiete años en las cárceles de la reacción española, que no confiaba en él, Campanella-de quien se afirmaba que había tenido relaciones con los turcos-ensalzó estruendosamente la dominación universal española, y más tarde la francesa, si bien, en ambos casos, solo como estadios preparatorios de su mesiánico reino del Sol. Es característico que la dedicatoria a Richelieu de su escrito De sensu rerum et magia, aparecido, de nuevo, en 1637, termina con pretensiones mesiánicas, no con lisonjas cortesanas: «El Estado del Sol, por mí proyectado y que tú has de fundar.» Con esta arrogante esperanza saluda también Campanella el nacimiento de Luis XIV, que más tarde iba a ser llamado realmente el Rey Sol. En sí el Estado del Sol es la crónica detallada que un viajero genovés relata a su anfitrión y amigo. El gubernator genuensis cuenta cómo, con ocasión de un viaje alrededor del mundo, llegó a la isla Taprobane (Ceilán), donde cayó en manos de un grupo de gente armada que lo llevaron a la «Ciudad del Sol» y le explicaron las institucio-nes de esta. Pese a toda su audacia y al acostumbrado revestimiento novelesco, el relato tiene algo técnico -ingenieril en sí, y la civitas está construida como el plano contemporáneo de una fortaleza trazado por Vauban. En términos generales, la utopía de Campanella tiene que ser entendida de acuerdo con la concepción del mundo de su autor; fuera de Bacon y del Fichte del «Estado comercial cerrado», Campanella es el único filósofo entre los utopistas de la Edad Moderna. No sin razón apareció la Civitas solis como apéndice de una Philosophia realis, es decir, como paralipomenon, pero también como prueba en marcha de una filosofía natural y moral. Como el hombre, también su ampliación, el Estado, es una imagen de Dios; de acuerdo con lo cual, esta utopía social desciende desde el ser supremo al Estado, tratando de mostrar que este, pensado en su perfección,

equivale a las irradaciones de un sistema solar divino. Pueden extrañar los rasgos comunistas de tal utopía de la autoridad, pero es que aquí no tenemos una utopía de la libertad, sino del orden impersonal pensado como Estado universal. Su minuciosa organización administrativa se refleja en un modelo de isla, con lo cual se elimina la contradicción entre imperio universal y ciudad insular. La vida discurre monárquicomilitarmente según el reloj y la más absoluta puntualidad y previa ordenación muestran sus ventajas tanto en la técnica del tiempo como en la de la economía o en la administrativa. El incipiente sistema manufacturero, que une en grandes talleres trabajadores y medios técnicos de producción, es utopizado en un socialismo de Estado. De otro lado, Campanella glorifica la hispanización del continente de la época y la intencionada intolerancia, si bien rellenando esta con contenidos propios, no con los de la Inquisición. Aparece así un socialismo de Estado, o mejor dicho, un socialismo papal con mucho pathos bizantino y astrológico en sus fundamentos. Con el pathos del momento adecuado, de 1a situación adecuada, del orden adecuado de todos los hombres y cosas; un centro autoritario establece un orden sin clases, de modo extremadamente jerárquico. Cuando se administra así, no hay ni ricos ni pobres y la propiedad queda eliminada. Todos los ciudadanos tienen que trabajar, una jornada de cuatro horas basta, y no se conoce ni la explotación ni el lucro. Los oficios se ejercen, según los casos, en común, bajo inspección y sin ganancia particular; el bien común es el lema superior. Los Estados crujen a causa del egoísmo: «Cuando, sin embargo, no hay ya propiedad, esta se hace inútil y se pierde.» Desaparecen los vicios de la pobreza así como los más grandes de la riqueza, y no hay más discordias que los pleitos de honor. «Los habitantes de la Ciudad del Sol afirman que la pobreza hace a los hombres de malos instintos, arteros, ladrones, apátridas y mentirosos. La riqueza, empero, los hace desvergonzados, soberbios, ignorantes, traidores, vanidosos y crueles. En una verdadera comunidad, en cambio, todos son ricos y pobres a la vez: ricos, porque no desean lo que no pueden tener en común; pobres, porque ninguno posee nada; y como consecuencia, los habitantes de la Ciudad del Sol no están esclavizados por las cosas, sino que estas se hallan a su servicio.» Esta desaparición de la propiedad no trae consigo, como en Moro, la reducción del Estado, sino que, al contrario, este se convierte en el más alto objetivo de la sociedad, ascendiendo de la provincia al reino, al imperium, a la monarchia universalis, y finalmente, al imperio papal. El Estado garantiza la parte más agradable del orden: la distribución de los bienes. «Todo lo que los habitantes de la Ciudad del Sol necesitan lo reciben de la comunidad, y la autoridad cuida estrictamente de que nadie reciba demasiado y que a nadie se le rehúse lo necesitado.» El Estado de Campanella busca, sobre todo, su poder en la metafísica presente, en la imagen de Dios, tal como es expuesta en la filosofía de Campanella. La autoridad refleja las fuerzas fundamentales del orden cósmico, aquellas tres «primordialidades» del ser que dominan como círculos de influencia las experiencias humanas. Son sapientia, potentia y amor; su unidad es Dios, y penetran y emanan desde El-a través de cuatro mundos que, cada vez, se hacen más corpóreos-la existencia histórica de cada momento, en mundus situalis. En este las «primordialidades» necesitan ellas mismas una corporeización, a fin de crear un orden que, en sí, solo puede ser un orden de la coordinación adecuada: Dios se convierte así en el soberano papal universal, al que la utopía de Campanella denomina Sol o también Metaphysicus.

Subordinados a él se hallan tres príncipes, cuyas esferas de acción coinciden exactamente con las regiones sapientia, potentia y amor, como en un espacio cabalístico. La historia consiste en el establecimiento de este único espacio estatal adecuado, vertical. Y es que en Campanella el espacio es siempre glorificado «como continente de las cosas, imperecedero, casi divino, que todo lo penetra» ; y el espacio mismo tiende a su saturación, penetrado del horror vacui, el horror al caos y a la nada. La necesidad como manifestación de la potentia divina vence al azar (contingentia), la determinación (fatum) como manifestación de la sapientia divina vence lo singular (casus), el orden, empero (harmonia), sobre todo el orden, como manifestación del amor divino vence la suerte y su mutabilidad (fortuna). La burguesía ascendente se encuentra así en Campanella (como antes en Nicolás de Cusa) en lucha contra la nada; demodo muy distinto a la burguesía descendente, pancaótica, que se hinca de rodillas ante la nada. El orden de la sabiduría, de la potencia y del amor, es decir, el orden de las tres «primordialidades», se enfrenta con lo caótico, con el acaso, el caso singular, la suerte cambiante. Y el orden se contrapone precisamente como activo, en tanto que contingentia, casus, fortuna son simplemente a nihilo contracta, es decir, los residuos de la nada muerta (De monarchia, I), desde la cual hizo Dios cobrar existencia al mundo. Campanella, desde luego, quería vencer la nada o el non-ens en el mundo de modo muy emanatista, por irradiación del ens, del sol o del ser solar. No es de extrañar, por eso, que el indicador de un mundo tan autoritativo había de ser la astrología, ya que esta garantiza de modo eminente la dependencia de las alturas. La astrología respondía al fanatismo de ese orden, sometiendo a los hombres y a todas las cosas bajo los planetas y las constelaciones dominantes del zodíaco. Tanto la vida doméstica como la vida pública de los habitantes de la Ciudad del Sol, el tráfico, la disposición de las ciudades, incluso el baño, las comidas y la adecuada cohabitación, todo tiene lugar según las constelaciones estelares: «Los hombres y las mujeres duermen en dos aposentos separados, esperando el momento de su cohabitación fecunda, hasta que, en un momento determinado, una matrona abre desde fuera las dos puertas. Este momento es fijado por los médicos y los astrólogos, que tratan de determinar el instante en el que Venus y Mercurio se hallan en una casilla favorable al este del sol y en presencia de un Júpiter que promete dicha.»

La libertad de elección, y la libertad en general, son así eliminadas del hombre, pero no de manera mecánica, sino en forma de una dictadura de las estrellas, de arriba abajo. La astrología es hoy solo el último resto de una arquitectónica supersticiosa, pero, entonces, era todavía algo vivo y reconocido, una especie de cámara corporativa que se extendía con su patriarcalismo por el mundo entero. Y solo esporádicamente algunas liberalidades-no libertades-, que consisten simplemente en la ausencia de prohibiciones. Hay diversas clases de esta ausencia de prohibiciones: «El habitante de la Ciudad del Sol puede ocupar su tiempo libre con estudios agradables, con paseos, con ejercicios corporales o del espíritu y con diversiones.» Y de igual manera, el monte de Venus no alcanza las alturas de la pedantería corriente, porque las leyes astrológicas de la cohabitación solo obligan a los que se proponen ser padres: «Los demás, los que, bien por placer o por prescripción médica o en busca de excitación buscan el trato sexual con mujeres infecundas o con prostitutas, no tie

nen por qué observar estas normas.» Hay incluso una apariencia liberal allí donde el Estado se presenta en toda su gravedad, con ocasión de una sentencia de muerte. «El que es tenido por culpable tiene, en este caso, que reconciliarse con el acusador y con los testigos, en tanto que, como a médicos de su enfermedad, les besa y abraza. Por lo demás, en la Ciudad del Sol no se ejecuta ninguna sentencia de muerte hasta que el condenado ha llegado a la convicción de que es necesario que muera, y hasta que él mismo ha sido conducido a desear su ejecución.» Una exigencia semejante se encuentra, es verdad, en el Contrato social de Rousseau, pero la diferencia entre la actitud aquí y la que muestra Campanella no podría ser mayor. Rousseau quiere garantizar la autodeterminación incluso en el acto de su aniquilamiento, mientras que Campanella, en cambio, utiliza la liberalidad como instrumento del más intenso triunfo autoritario.

Porque el individuo condenado justamente quiere verse aniquilado como discrepante, o bien, dicho en el lenguaje eclesiástico: laudabiliter se subjecit. La subjetividad es solo y hasta el punto existente en que asiente a su aniquilamiento. Es decir, se la priva incluso del refugio de ser un rebelde o un hereje impenitente. Y así triunfa el conformismo total, allí justamente donde parece sufrir una excepción; incluso en su humanidad, la Ciudad del Sol de Campanella constituye el polo opuesto extremo de la utopía de la libertad. El orden es la virtud misma y su concentración: «Entre los habitantes de la Ciudad del Sol hay tantas autoridades como nombres de virtudes entre nosotros: magnanimidad, valentía, castidad, generosidad, serenidad, sobriedad, etc. Y las personas son destinadas a los cargos según que, de niños y en la escuela, han mostrado mayor tendencia hacia esta o aquella virtud.» También en esta dura utopía la felicidad constituye el suznrnum bonum, pero la felicidad del servicio, uncido a un servicio divino que, dada la unidad total del poder terreno y del poder espiritual, es lo mismo que servicio al Estado. He aquí el Estado futuro de Campanella ; un Estado que contiene un éxtasis autoritario sin ejemplo, que supera el ideal espartano de Platón utilizando toda la jerarquía bizantina y católica aparecida posteriormente. Si se prescinde de la propiedad, la vida es mala solo porque los hombres no se encuentran en su sitio, porque el nzurzdus situalis, el mero estado situacional de la vida, camina dando tumbos en el acaso de su semi-nada. Porque no reina la concordia y no hay comprensión con las fuerzas imperantes del cielo ni acuerdo con ellas, porque el Estado no sigue su ruta debida. Esta es siempre la contraposición fundamental respecto a las utopías de lalibertad, desde los cínicos hasta Tomás Moro y, finalmente, los anarquistas. En Campanella la contraposición se expresa conscientemente. La eliminación de la propiedad privada no hace desaparecer la contraposición. En Moro, en efecto, esta eliminación ponía fin a toda subordinación y supraordenación estableciendo la igualdad, mientras que en Campanella la igualdad se convierte justamente en el suelo sobre el que se alza la nueva jerarquía, la de las capacidades, virtudes y «primordialidades». Si queremos sintetizar la contraposición entre Moro y Campanella valiéndonos de dos mitos naturales de la época, más concurrentes que vinculados entre sí, podríamos decir que Moro o la utopía de la libertad se corresponde con la alquimia casi exactamente como Campanella o la utopía del orden se corresponde con la astrología. Moro no menciona en ningún lugar la alquimia, y ello en razón a que el oro es despreciado en su isla, y porque el refinamiento

de los metales, tomado en el sentido simbólico de refinamiento del mundo, no es necesario en Utopía. Ya al comienzo mismo de su obra, Moro, sin embargo, nos dice que el fundador de su isla la hizo desprender primero del continente, separándola del mundo de la «plomería» o de los plúmbeos: un pasaje que fue pronto interpretado en sentido alquimista, es decir, en el sentido de los posteriores «hermanos de la Rosa-Cruz» o de los «Reformadores generales» iniciados (Andreá, Comenius). Utopía es destilada del mundo mezquino como el oro del plomo, y la alquimia se tiene por la mitología de esta liberación. Campanella, en cambio, cita a menudo la alquimia-ya el resplandor áureo en Sol y Civitas solis trae en seguida a la mente este recuerdo-, pero el pathos de la astrología que recorre todas sus páginas impedía que la liberación áurea social surgiera del espacio preordenado, haciéndolo saltar en pedazos. La armonía del mundo inferior era algo que había todavía que fundar según Campanella, pero, sin embargo, la Civitas solis se halla estrechamente vinculada al gobierno de las estrellas. Utopía no es aquí fruto de un proceso, sino concordancia cósmica, y de lo que ha adolecido la sociedad anterior no ha sido de demasiado, sino de demasiado poco gobierno, es decir, de demasiado poca astrología. La contraposición entre el modelo de Moro y el de Campanella es, por eso, también una contraposición mitológica; una contraposición que trasciende-sin el revestimiento mitológico-a todas las utopías subsiguientes. El liberalismo social-federativo (a partir de Robert Owen) tiene a Moro como antecesor, mientras que el centralista (a partir de Saint-Simon) tiene puntos de contacto con Campanella, con un régimen amplio y elevado, con la utopía social como ordenación severa y felicidad organizada.

LA PREGUNTA SOCRÁTICA POR LA LIBERTAD Y EL ORDEN, EN CONSIDERACIÓN DE «UTOPÍA» Y «CIVITAS SOLIS»

Cuanto más grandiosas son las palabras, tanto más fácil es que se oculten en ellas elementos ajenos. Esto ocurre especialmente con las palabras libertad y orden, bajo las cuales cada uno piensa lo suyo. Las islas en las que se han asentado la una o la otra no reducen, sin embargo, pese a su pequeñez, la extensa multivocidad de estos principios. Sócrates se presentaba como ignorante de conceptos que todo el mundo pretendía conocer, y trataba irónicamente de buscar consejo entre los sedicentes conocedores. Pronto, sin embargo, estos se veían envueltos en contradicciones, confusos, hasta que, al fin, la reflexión tomaba su camino. También libertad, y así mismo coacción y orden tienen que ser indagados de esta suerte, a fin de que no se conviertan en tópicos para simples opiniones, muy a menudo falseadas. Tomás Moro considera la libertad democrática y Campanella el orden autoritario como sinónimo de dicha social: dos términos políticos que, ya antes de ambos autores, habían experimentado y significado cosas muy distintas. El problema de la libertad es el de su multivocidad y el de su extraordinario cambio de función a lo largo de la historia. Y así es, que no solo hay que separar libertad psicológica o de elección, libertad política o libertad de autodeterminación. También dentro de la libertad de autodeterminación todo depende del grupo que tiende a ella, de la situación del momento en la sociedad en la cual es todavía inédito el clamor por la liberté. Este clamor significa, desde la libre concurrencia y la economía manchesteriana hasta la lucha contra precisamente

estos señores liberales; va desde la acción revolucionaria-burguesa, que impone la libre concurrencia contra las barreras gremiales y la tutela feudal hasta la acción libre-revolucionaria del proletariado que se emancipa, a su vez, del burgués emancipado. El clamor por la libertad va desde la Libertüt de los príncipes territoriales alemanes, unidos frente al emperador en Viena, hasta, al contrario, la supresión de estos príncipes, y en términos generales, del Estado clasista. Libertad se exige de la Libertüt neofeudal de los príncipes de la industria y de los monopolios, y cumple radicalmente el programa: expropiación de los expropiadores. El gorro frigio cubre tanto la guerra nacional de la independencia como la guerra civil revolucionaria contra la clase de los Gessler dentro de la propia nación. Todo ello nos muestra libertad como un concepto de relación variable en su contenido; e incluso lo formal en estarelación es también distinto, según que se aspire a la liberación de algo 0 hacia algo. La propiedad de los medios de producción provoca eo ipso la opresión de aquellos que no tienen más capital que su fuerza de trabajo. Por muy fundamentado que se le piense, un clamor de liberté dentro de la sociedad basada en la propiedad, lo único que hace es modificar la dependencia de las clases económicamente más débiles bajo la clase libertaria triunfante, o crea nuevos esclavos como el proletariado industrial. La libertad de lucro, al no convertirse en libertad del lucro, termina en tiranía, y en una tiranía especialmente opresiva: la democracia capitalista es plutocracia. Sócrates, por tanto, hubiera encontrado pocos elementos coincidentes y verdaderamente emancipadores en las muchas clases de libertad político-económica, a no ser en aquel punto en el que la emancipación tiene lugar respecto a aquellos señores de la propiedad que son la fuente de toda la no-libertad política. En general, por lo demás, solo existe el interés especial en una libertad que es la libertad de un interés especial. Allí, en cambio, donde la propiedad es eliminada, la libertad en sentido político-social pone de relieve el elemento común, aquel al que había apuntado Sócrates en sus preguntas, o al menos, algo de este elemento. Esto es lo que, pese a todo, hace a Moro un modelo de utopías de la libertad, y lo que ataca la relación señor-siervo. En la libertad alienta esencialmente la oposición contra algo ordenado sin aprobación previa, contra el destino social que se trasmite a los oprimidos, que se vierte sobre ellos. En la libertad alienta esencialmente la reacción de un factor subjetivo contra aquella necesidad a la que los hombres se hallan aherrojados sin su voluntad, contra su voluntad, y desde luego, sin comprensión. El factor subjetivo no precisa ser un factor del individuo, es más bien, un factor de la comunidad que es oprimida in corpore y que se alza in corpore contra la opresión, liberando así, a la vez, a sus individuos. La necesidad, de otro lado, no tiene por qué ser una necesidad hostil como en tiempos olvidados, cuando solo podía mantenerse artificialmente por medio de la tiranía. Lo mismo en la sociedad que en la naturaleza, la necesidad puede ser ciega, en tanto que no es comprendida. Contra esta necesidad lucha la libertad político-social, la cual se hace libertad verdaderamente en su pleno o esencial sentido al mediarse concretamente con las fuerzas de la necesidad. Es en este sentido que Engels, en su AntiDühring, define la libertad social in concreto. «Las potencias extrañas objetivas que han dominado hasta ahora la historia pasan a ser controladas por el hombre mismo. Solo desde este momento los hombres crearán su historia con plena conciencia, solo desde este momento tendrán predominantemente y en medida siempre creciente los efectos queridos por el hombre las causas sociales

puestas en movimiento por él. Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad.» En esta libertad hay todavía mil problemas, a saber, los del para qué y de su contenido, el del yo que se determina en la autodeterminación, pero no hay ya equivocidad ninguna. La presuposición para ello-tanto en Moro como en la mayoría de las utopías-es la eliminación de la propiedad privada y de las clases que esta crea. Presuposición es la voluntad consecuente de negación del Estado como una dominación sobre personas, como un instrumento de opresión en manos de unos privilegiados. En Engels el Estado no es negado primariamente, pero sí retrotraído a la administración de cosas y a la dirección de los procesos de producción; carente de todo pathos, el Estado se hace imperceptible y, en tanto que opresión, muere.

Menos multívoca que retrógrada nos aparece la dura palabra «coacción». una palabra que estremece. Y sin embargo, también aquí hay algo que oscila, a pesar de que todo aparece como torniquete y nada como libertad. Porque hay que tener presente quién es el que maneja la coacción y, por tanto, el mantenimiento del orden, y cuál es la finalidad de ello. Si se tiene esto presente, se ve en seguida que también el orden tiene muchas fisonomías, y que el Estado que se edifica con él no es siempre el mismo. Hay un Estado de la pura coacción, mediante el cual una sociedad maligna se vuelve contra algunos de sus lobos, y sobre todo, contra todas sus víctimas, y otro Estado surgido de la comunidad misma, de su sustentáculo y estructura. En el primer caso, no se trata, en realidad, de un orden, sino solo y exclusivamente de un desorden regulado o bien mantenido por la fuerza. La comunidad capitalista solo es también posible, en tanto que, en el sedicente Estado de Derecho, la libertad individual-es decir, la de los propietarios de mercancías-es limitada en la medida en que es necesario para que no interfiera con la libertad individual de los demás ciudadanos. Esta limitación no procede de la libertad, aunque así lo asegure el Derecho Natural liberal, sino que flota sobre ella, le es impuesta como estado de necesidad. El estado de necesidad se llama orden burgués: como coacción se enfrenta con los oprimidos económicamente y su protesta, mientras que, como listeza se alía con los poderosos y su concurrencia. De modo completamente distinto se nos muestra el orden en el segundo caso, en el caso de la economía y sociedad socialista. Aquí el orden no aparece como pura coacción o como estado de necesidad forzado ni como condición de la convivencia o inclu-so de la comunidad misma. La comunidad es aquí, sin más, lo primario; como dice Marx en su escrito «Sobre la cuestión judía», el hombre ha reconocido y organizado sus forces propres como fuerzas sociales. El hombre no aparta de sí la fuerza social como fuerza política, como abstracto Estado político del orden, contrapuesto a sus elementos activos egoístamente en la economía. El orden pierde así la coacción de la limitación individual, porque la situación del homo homini lupus ha terminado, y ya no es necesaria la limitación del ciudadano económico por el ciudadano abstracto. Todo el mundo tiene la posibilidad de ser un hombre, porque nadie tiene ya la posibilidad de ser un monstruo; y así es que el orden social pierde tanto su carácter coactivo como su idealidad abstracta. El individuo social retrotrae a sí y se incorpora al ciudadano abstracto, la comunidad se hace evidente y el orden concreto. Tan pronto como cesa la amenaza capitalista en sus fronteras, esta comunidad no tiene que mantenerse por las armas, enfrentada a una clase oprimida, sino que, desaparecido el motivo de la opresión, se nos

muestra como organización y enmarcamiento concordes. Este orden concreto es, en último término, lo mismo que sociedad sin clases, es la estructura, sin más, de esta comunidad no-antagónica. En lo inesencial el orden concreto nos aparece como dirección de los procesos de producción, en lo esencial y permanente como construcción de una unidad de objetivos cada vez más central del género humano, o bien como construcción del reino de la libertad. Evidentemente tenemos aquí un concepto del orden muy distinto al de la pura coacción y de la delimitación: el orden aquí actúa en la comunidad misma, como su sustentáculo inmanente. El orden, eso sí, no se convierte en juego, sino que mantiene, al contrario, su carácter de organización y de reino. Precisamente como organización no se comporta, por ello, en contradicción con los motivos más importantes de la utopía del orden de Campanella : supresión del acaso incontrolado, del caso singular, de la suerte (contingentia, casus, fortuna), voluntad de encarrilar adecuadamente las cosas desde un centro. Y no sin razón alienta en el marxismo, además de lo, por así decirlo, tolerante, que se expresa en el reino de la libertad, también lo, por así decirlo, catedralicio, que se expresa en el reino de la libertad, en la libertad como un reino. Los caminos que llevan a ello no son tampoco los liberales, sino conquista del poder en el Estado, disciplina, autoridad, planificación central, línea general, ortodoxia. Y el objetivo que es sustentáculo de toda libertad futura no muestra tampoco afinidad ninguna con el liberalismo de la disociación. Al contrario; precisamente la libertad total no se pierde en ocurrencias del momento ni en la desesperación insustancial que se halla a su fin, sino que triunfa exclusivamente en la voluntad de ortodoxia. Orden no es, por tanto, tampoco un concepto simple, y Sócrates hubiera precisado mucha mayéutica para que su esencia saliera a luz; como una esencia que-mucho más claramente que la libertad-solo puede darse en una sociedad sin propiedad y sin clases. La esencia de la libertad tiene detrás de sí la voluntad, lo intensivo-emocional que quiere abrirse camino y realizarse sin trabas; la esencia del orden tiene, en cambio, en sí lo acabadamente lógico, la aprehensibilidad de lo llegado a ser adecuadamente, de lo logrado. De ello vive incluso el intento de trasponer el orden a todos los campos y esferas posibles, de la limpieza y puntualidad hasta la visión de conjunto de lo viril y magistral, desde el ceremonial hasta el estilo arquitectónico, de la serie numérica hasta la sistemática filosófica. En algunas de estas trasposiciones el orden es solo externo o impuesto, del mismo modo que la ley estatal en las sociedades de opresión y de clases. En otras, en cambio, así, sobre todo, en el campo artístico-preciso y en los sistemas filosóficos de altura, el orden surge, en parte, ya del material mismo. En su tendencia, el orden está inserto en el material, de tal suerte, que todo caos que no lo es o que no lo es de modo permanente, lleva latente en sí mismo la estrella y la configuración estelar. Lo común en las manifestaciones de la libertad es no querer estar determinado por alguien ajeno o enajenado a la voluntad; lo común en el orden, en cambio, es el valor de la constructividad, de una evasión que no precisa ya de emoción alguna. Este elemento de liberación, de haber llegado a su propio lugar, más aún, esta calidad de «reino», es lo que presta sosiego y se hace cognoscible como optimidad en otros mundos menos problemáticos que el mundo político: así, p. ej., en Giotto y en Bach. La esencia del orden-y toda esencia es algo distinto de su manifestación-es siempre así la utopía de la carencia de acaso, de la ausencia de situación. Incluso en los órdenes abstractos y coactivos de la

sociedad clasista este espíritu del «reino» es un tributo del vicio a la virtud. Este espíritu constituye la seducción o media verdad en el pathos de la severidad de Campanella, en su pathos constructivo social, en la armonía; un pathos que surge del znundus situalis contra contingentia, casus, fortuna estableciendo el ser de la ausencia de situación. De esta suerte el orden se contrapone a la libertad, es decir, a la libertad en el sentido antagonista-burgués con toda una serie de casos aislados capitalistas como sustentáculo, y con la suerte en el lucro como objetivo. El orden burgués se había opuesto ya parcialmente y a la fuerza a esta especie de libertad: pero el ordenconcreto no se contrapone a la libertad concreta. Porque libertad concreta es la voluntad revelada comunitariamente y lograda socialmente, del mismo modo que el orden concreto es la figura lograda de la comunidad misma: los dos, también la libertad, son ahora constructivos. La libertad concreta y el orden concreto se hallan unidos en este postulado de la independencia, en la utopía del ser carente de situación que rige tanto el postulado de la libertad como el del orden. Esta unión no es una identidad inmóvil, como, p. ej., en la ética kantiana, cuando supone la identidad de la libertad con la ley moral. La unión es, más bien, dialéctica: la libertad y el orden se entrecruzan siempre para establecer la carencia de situación. El orden pone término a la libertad, en tanto que la lleva a un espacio construido o reino, en lugar de que siga discurriendo sin fin en su época volitiva. El orden, a su vez, encuentra su término en la libertad, o mejor dicho, encuentra en ella su único contenido, aquello que es necesario que esté ordenado: la voluntad humana, el ser mismo esencial y el «qué» de esta voluntad. Ello hace que el orden apunte, en último término, a la libertad, a ese único elemento sustancial del orden, bien sea libertad de la clase oprimida o, finalmente, de los individuos libres de las clases, con un mundo colectivo surgido de ellos. Solo la libertad-voluntad tiene un contenido, mientras que el orden-logos no tiene ninguno. O dicho con otras palabras: el reino de la libertad no contiene, a su vez, un reino, sino que contiene la libertad o bien aquel ser-para-sí apuntando al cual se organiza y ordena únicamente. Marx ha unido y superado en igual medida lo libre-confederativo de Moro y sus sucesores y lo centralista-ordenado de Campanella y sus sucesores. Aquí el orden es lo nuevo, el centralismo democrático: organización común de los procesos de producción, plan común-unitario de la información y cultura humanas. Así como muere el distante Estado político, así también pierde la cultura su distante cosificación y su flotante abstractividad, y llega a marcos concretos, a un relieve concretamente consistente. La cultura pierde el carácter de lo caprichoso e indeciso y adquiere el trasfondo muy orientador de un «para qué» : un nuevo orden escatológico surge, un nuevo orden escatológico para el género humano. Solo por este orden llega la libertad a articular su contenido como algo determinado, o al menos, como algo cada vez más preciso. Lo que, sin embargo, resalta posiblemente en la figura del orden es y sigue siendo siempre no otra cosa que libertad determinada; mientras que orden es, en cambio, únicamente el espacio, aunque el inexcusable espacio, para el contenido determinado de la libertad. Solo . el camino a través de Wampanella»-pensado como pathos del orden lleva así a una democracia de «Moro»-pensada como pathos de la libertad-, en la que no es posible, bajo ninguna forma, un juste milieu liberal, sino en la que tiene su comienzo un reino de individuos, liberados tanto de la libertad individualizada-rapaz como de la indolente carencia de orden, y que conocen lo mejor de la herencia de

federación y centralización: la plenitud en la unidad. Ello significa lo mismo que solidaridad, como acorde intenso de las fuerzas individuales y sociales. Libertad y orden, rigurosas oposiciones en las utopías abstractas, se entrecruzan y se apoyan así en la dialéctica materialista. Ser libre en sentido concreto es orden como su propio terreno; ser ordenado en sentido concreto es libertad, como su único contenido.

CONTINUACIÓN: UTOPÍAS SOCIALES Y DERECHO NATURAL CLÁSICO

No siempre es necesario soñar en la lejanía para ver luz. Y no lo es, sobre todo, cuando se formula una pretensión frente a algo mejor, en lugar de dibujarlo simplemente. Entonces se nos revela algo más próximo, recordado al parecer, evidente sin duda, o en otras palabras, el llamado Derecho nacido con nosotros. Un Derecho que es o debería ser invariable y que, como Derecho natural, es superior a todas las normas de los hombres. Es un Derecho que justifica, que exige incluso resistencia contra las normas humanas desde una posición superior a la del Derecho escrito. Este antiquísimo motivo de Antígona-de carácter significativamente matriarcal-alcanza, trasmitido por el Derecho natural estoico, nuevo esplendor en el siglo xvl. Sus rasgos matriarcales, todavía muy perceptibles en el estoicismo, han desaparecido desde luego. Han desaparecido en gran medida, pero no totalmente, porque se echan de ver todavía claramente en la alabanza de Rousseau a la naturaleza, tan bondadosa como igualitaria. Al revestir en la burguesía robustecida un carácter revolucionario e incluso antitiránico, el Derecho natural se hace, sin embargo, duro. Está hecho de otro material que las utopías sociales, aun cuando el objetivo perseguido es afín y aunque las ha sustituido transitoriamente. Gentes tan dispares como los hugonotes tras la Noche de San Bartolomé y los jesuitas, combatientes de los Estados heréticos, prepararon la teoría de la revolución burguesa al legitimar jurídicamente el tiranicidio. A partir de este momento, la contraposición entre Derecho natural y Derecho escrito adquiere un perfil riguroso tanto política como metódicamente. Althusio(Politica, 1610) enseñaba que la resistencia contra el monarca injusto no es insurrección, sino defensa de derechos propios vulnerados. Para ello utilizaba la teoría epicúrea del contrato, según la cual los hombres han convenido libremente en la fundación del Estado. En Epícuro no se hacía mención de la posibilidad de denunciar este contrato, mientras que Althusio fundamenta con él la resistencia. Si el contrato es violado por parte del soberano, si no se gobierna ya según la voluntad y el bien del pueblo, el contrato no es tampoco vinculante para la otra parte. El pueblo resiste con derecho a la autoridad convertida en injusta, retirándole los poderes que le había otorgado. Con una teoría aminorada de la resistencia, pero con una separación más acentuada entre ley positiva y ley no escrita, nos aparece el sueño logicificador del Derecho en Grocio (De iure belli ac pacis, 1625), con quien comienza el Derecho natural moderno como sistema. El impulso y la intención, por virtud de los cuales se concluye aquí un contrato de comunidad, se presenta, a la vez, como el «principio» desde el que pueden deducirse a priori las proposiciones del Derecho natural. El impulso que fundamenta así el origen del Estado es el appetitus socialis, el impulso hacia una comunidad ordenada y pacífica; y como consecuencia, es injusto todo aquello que perturba

o hace imposible tal comunidad (incumplimiento de la promesa, apropiación de bienes ajenos), y es Derecho, un Derecho que siempre puede exigirse, todo aquello que hace posible la comunidad de acuerdo con el principio sentado. Este Derecho es evidentemente un Derecho democrático-burgués, no solo en su protección de la propiedad privada, sino, sobre todo en su pretensión de generalidad, de validez general de las proposiciones jurídicas para todos. En este punto la teoría de Grocio es más progresiva que su opinión política, la cual era todavía, en muchos extremos, estamental y defendía todavía intereses específicos de la aristocracia republicana de Holanda. Teóricamente, empero, Grocio busca la justa y general razón en imperativos y prohibiciones, la recta ratio como dice siguiendo a Cicerón. Grocio concibe la oekumene de su Derecho natural, como un Derecho igualmente válido para todos los hombres, siguiendo claramente la teoría del estoicismo, el cual había descrito, por primera vez, el Derecho natural como un Derecho intemporal e igual para todos los pueblos, más allá del capricho humano, más allá de las opiniones e intereses cambiantes, que son los que constituyen el Derecho positivo. Grocio hace suya la doctrina estoica del cor2sensus gentium como prueba empírica del Derecho natural, y reviste de carácter apriorístico la doctrina de las conzmunes rzotiones, que solo necesitan ser llevadas a conciencia científica. La coincidencia en la certeza de lo justo se halla así fundada como causa universalis en la naturaleza de la razón y en la razón de la naturaleza (ob. cit., proleg., parágrafo 40). Esta ley racional de validez general, aunque siempre obstaculizada por intereses particulares, no consiente dispensa alguna; es semejante a la proposición dos por dos son cuatro, es decir, que ni por Dios mismo podría ser modificada, y sería incluso lex divina aunque Dios no existiera (ob. cit., proleg., parágrafo 71). Lo curioso es, que la construcción apriorística ni siquiera produjo lo contrario cuando se modificó el contenido de su «principio». Así en Hobbes (De cive, 1642; Leviathan, 1651), abogado originariamente del partido realista en Inglaterra, el defensor más radical del poder central absoluto: y sin embargo, un demócrata. El impulso y la intención naturales no son ya el appetitus socialis, amable y optimista, sino el egoísmo desencadenado, que provoca, por eso, el homo homini lupus, la bellum omniunz contra omnes como estado de la naturaleza. El mismo egoísmo hace que el contrato social no sea un contrato del acuerdo, sino de la sumisión, de la voluntaria represión de la naturaleza lobuna del hombre. Esta naturaleza es abdicada en un solo individuo, que la mantiene y la ejercita así de iztre para la sumisión de todos los súbditos, para el establecimiento de la paz y de la seguridad, que buscan, de acuerdo con su «principio», la conservación de la vida. Fuera del Estado no hay, en absoluto, Derecho alguno, y en él es Derecho todo lo que el soberano manda, aunque siempre de acuerdo con el «principio» de la paz y de la seguridad de todos: auctoritas, non veritas facit legem (Leviathan, Cap. 26). También aquí, desde luego, iba a surgir, en último término, una democracia, incluso una democracia más ilimitada incluso que en el político aristocrático -estamental que era Grocio ; una democracia fatal, sin duda, que iba a hacer exclamar a Carlos III refiriéndose al Leviathan: I never read a book wlzich contained so much seditiozz, treason and impiety. Cuando los hombres se reúnen con la intención de constituir un Estado, este acto fundacional es en sí mismo un acto democrático: «aquel a quien se le confiere el poder, lo es solo por gracia de la mayoría» (De cive, 5,7). La nulidad que caracteriza a todos frente al poder estatal absoluto anula así mismo las

diferencias feudales -estamentales; todos los hombres son iguales, precisamente porque no son nada frente al soberano, y la generalidad de la ley se. consagra así paradójicamente sin lagunas. Hobbes, sobre todo, no presenta la monarquía absoluta como algo demostrable, sino solo la soberanía absoluta y la unidad del poder político. Estas últimas pueden darse también, empero, en forma republicana, y ya en el De cive había contrapuesto Hobbes como igualmente justifi-cables el Estado democrático y el aristocrático; mientras que, por otro lado, la naturaleza lobuna mantenida en la monarquía se compadece mal con la dignidad ungida por la gracia de Dios. De modo tan extraño, con una soberanía sobre sí concebida con todo cinismo, se abre así camino la burguesía; y Leviathan, el Estado, es un monstruo. La hostilidad de la nobleza y de la Iglesia contra Hobbes no impidió, desde luego, que todo el Derecho natural posterior se presentara en sus propias palabras como anti-Hobbes. Esto nos sale ya al paso claramente en Locke (Civil Government, 1689), que vuelve a Grocio : el origen de la sociedad, es decir, la medida de su justicia es, una vez más, la benevolencia no el temor mutuo. Aquí, en Locke-no en Rousseau-se exagera tan extraordinariamente la bondad natural del hombre, que no se acierta a ver cómo es necesario llegar a un Estado de fuerza y coercitivo. Si Hobbes nos pinta en su estado de naturaleza un capitalismo lobuno, tal como en su tiempo ni siquiera lo había, Locke, en cambio, nos traza una utopía que recuerda la de Moro: el estado de naturaleza es «paz, buena voluntad, ayuda mutua, protección». Este modelo sigue actuando una vez establecidas las relaciones jurídicas e incluso más allá de modo normativo. «La naturaleza tiene una ley que obliga a todos, y la naturaleza que es esta ley (reason that is that law, una vez más, una coincidencia literal con el logos-naturaleza del estoicismo) enseña a todo hombre que, dado que todos son iguales e independientes, ninguno puede dañar a los demás en su vida, salud, libertad o propiedad.» Como se ve claramente, la naturaleza es aquí por doquiera una idea rectora, pero una idea de contraste con la sociedad burguesa. Ni tampoco es el pueblo entero-sin atenuaciones pudiera decirse-el soporte del ideal jurídico-racional, sino solo sus representantes en los estamentos o en el parlamento organizado estamentalmente.

Solo en la última y más fogosa forma del Derecho natural clásico, en Rousseau (Contrat social, 1762) avanza a primer plano con toda fuerza el pueblo, indiviso estamentalmente, irrepresentado. El ciudadano quería tomar los asuntos en su mano y no deseaba que nadie lo sustituyera. Ya que los estamentos superiores han ignorado su voluntad, el ciudadano no quiere ponerse en manos de ningún abogado sospechoso que pueda falsearle. De aquí la predilección suiza de Rousseau por pequeños Estados y ciudades, en los que la voluntad pública puede manifestarse directamente e intervenir. De aquí la mofa del parlamento inglés y de la farsa democrática que representa en él la clase superior. La visión aquí del ginebrino es asombrosa: el pueblo inglés, se mofa Rousseau, cree ser libre, pero solo lo es en el momento de las elecciones, y una vez pasadas estas «es un esclavo, no es nada». Lo completamente nuevo en el Derecho natural de Rousseau es la doctrina de la inalienabilidad de la libertad; ella y exclusivamente su mantenimiento es el sentido y medida del verdadero Estado. Y lo mismo que la libertad en los individuos, así también es en el pueblo la soberanía intransferible, indivisible, irrepresentable e ilimitada. Y por

eso, de la misma manera que un hombre no puede entregarse por contrato a la esclavitud, así tampoco puede un pueblo entregarse a un príncipe: fuera del contrato social queda, por ello mismo, todo aditamento de un contrato de sumisión, permaneciendo, más aún que en Grocio, un contrato consensual. Y la gran cuestión de Rousseau reza: «¿Cómo tiene que ser un Estado en el que no haya nadie sin libertad, en el que el individuo no sacrifique en la comunidad ni lo más mínimo del derecho originario a su libertad?» «Trouver una forme d'association qui defende et protége de toute la force commune la personne et les biens (!) de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant á tous, n'obéit pourtant qu'á lui mime et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le probléme fondamental dont le contrat social donne la solution» (Contrat social, I, 6). La respuesta a esta tremenda pregunta es comprensiblemente poco exhaustiva, de acuerdo con el contenido clasista burgués: en tanto que la enajenación afecte a todos, a toda la comunidad, el individuo continúa siendo una parte igual de esta totalidad y recibe del tesoro de libertad recibido íntegramente por ella exactamente lo mismo que lo que él había dado. Esta reciprocidad no implica que se renuncie a la libertad, más aún, la coacción que se acepta por el contrato social no debe ser otra que la imposición a sus miembros de la voluntad general de ser libres (on le forcera d'étre libre). Se trata de una respuesta tan aritmético-formal como sofística; en concreto apenas si significa algo más que la garantía de los libre-empresarios individuales por una asociación solidaria de intereses de los empresarios libres. La «voluntad general» se convierte, por así decirlo, en el Derecho natural ético que falta todavía al mero Derecho natural éticamente neutral. Porque solo del Emile y otras obras de Rousseau, pero no en absoluto del Contrat social, puede extraerse que el hombre, y consecuentemente el pueblo, es bueno en toda circunstancia. Según el Contrat social el hombre en estado de naturaleza no es ni bon ni méchant; y si se convierte en esto último es solo por la mala sociedad, por la provocación social del egoísmo, por la desigualdad de la riqueza, por la separación de los estamentos. Ahora bien: si el hombre, según el Contrat social, no es ni bueno ni malo, su articulación y organización, en cambio, en la volonté générale es, sin más, buena. La volonté générale no puede errar (II, 3), es expresión del Derecho real (II, 6), es la razón misma, por la cual se halla determinada con la misma necesidad con que lo está la ley natural en el mundo físico (II, 4). Dentro de lo cual, la voluntad general, dirigida, de ordinario, a una igualdad aproximada de la propiedad privada, puede entenderse también dirigida al socialismo; por lo menos en el Emile. El ideólogo constante de la propiedad privada se roza aquí casi con el motivo comunista fundamental de la mayoría de las utopías: «El soberano (volonté générale) no tiene derecho a intervenir en la propiedad de uno o varios individuos. Pero tiene todo derecho a apropiarse las propiedades de todos (en un acto expropiatorio general y simultáneo)» (Emile, V). Este es, desde luego, si no el único, sí uno de los pocos pasajes que contienen expropiación en los sistemas de Derecho natural. El pasaje le fue sugerido a Rousseau por el Code de la nature de Morelly (1755), y también por Mably, el más importante predecesor del socialismo utópico, con su absoluta igualdad en la economía. Sin embargo, el Derecho natural clásico no tiene su importancia en el terreno económico, sino en el hecho de que se rebeló políticamente, o lo que es lo mismo, en el hecho de que hizo desaparecer el respeto por la autoridad. El Derecho natural clásico insertó los derechos públicos subjetivos en los llamados derechos

fundamentales del individuo, codificados en los derechos del hombre de la Asamblea Nacional francesa. Estos droits de l'homme (liberté, propriété, súreté, résistance á l'opression) son el postulado, y en ciertos puntos ya la superestructura jurídica de una próxima burguesía, de una imposición de la forma económica capitalista-individual frente a las barreras gremiales, sociedad estamental y mercado reglamentado. Esta ideología, sin embargo, muestra justamente un excedente que iba a provocar el entusiasmo; el ideal de la libertad iba a provocar este entusiasmo, en tanto que no coincidía totalmente con la mera libertad de movimientos ni con la libre concurrencia, ni se agotaba en ellas. En el Derecho natural revolucionario este ideal se vinculaba al individuo-y al pueblo como agregado de individuos-, si bien el pathos de la persona en él era mucho más antiguo y procedía del cristianismo y de su valoración metafísica del alma individual. Los derechos del hombre mismo están influidos histórica y literariamente tanto por el idealismo religioso de los nuevos Estados americanos como por el Derecho natural de Rousseau. Todo ello iba a hacer saltar en pedazos en su propio campo la monarquía de derecho divino; e hizo también saltar en pedazos el orden jurídico del Estado policial de acuerdo con el cual solo el Estado es su¡ juris, por propio derecho, mientras que el súbdito existe tan solo alterius juris, es decir, por virtud de un derecho derivado. El gran poder depurador del Derecho natural se nos revela en contraste con el trasfondo contemporáneo del despotismo; Beaumarchais y el joven Schiller hacen comprensible el trasfondo de Rousseau. El Derecho natural arremete contra el espíritu no solo policiaco-estatal de endiosamiento de los príncipes, situándose en el polo opuesto de Versalles. Ante las dos bocas de fuego del contrato social y de los derechos naturales del hombre queda inerme la materia tan especialmente valiosa de los reyes y los señores. El viejo andamiaje de la injusticia se viene abajo y la razón y la naturaleza son los símbolos bajo los que se apresta a avanzar un mundo de dignidad humana. Esta dignidad era entendida entonces de modo puramente individualista, y no podía serlo de otra manera, de acuerdo con la forma económica particular imperante a la que se hallaba todavía referida. Pero justamente por ello, como una dignidad de la libertad individual, estaba dirigida exactamente contra la opresión feudal y también contra el sistema patriarcal del despotismo ilustrado. Esta especie de enemiga contra el Estado iba a manifestarse entonces incluso en Prusia, si bien solo literariamente, con el escrito de W. v. Humboldt Ideas para un intento de determinar los límites de la actuación del Estado (1792). Su capítulo XV enseña (desde luego sin consecuencias, ni en el aristocrático librito ni en la realidad prusiana): «Si la constitución estatal, sea por su poder superior, por la fuerza o por la costumbre o la ley, impone a los ciudadanos un determinado comportamiento, hay, no obstante, además, otro comportamiento elegido libremente por ellos, infinitamente más variado y, a menudo, cambiante. Y esto último, la libre acción de los ciudadanos entre sí es, en sentido propio, lo que mantiene todos los bienes cuyo deseo lleva a los hombres a la sociedad. La constitución estatal en sentido propio está subordinada a esta su finalidad, y es elegida siempre como un medio necesario para ella, y también, dado que siempre se halla unida a limitaciones de la libertad, como un mal necesario.» Aristocracia anterior a las tendencias progresivas de la burocracia, y la esperanza de Rousseau que ataca y denuncia ya el incipiente Estado militar, se encuentran extrañamente unidas en este libro liberal. En él se revela, empero, a la vez, una consecuencia implícita en el sueño de la dignidad: el

Derecho natural significa, en tanto que democracia, una aristocracia dada a todos los hombres. La libre actuación de los miembros de la nación entre sí no es conjurada aquí como comercio, ni pensada como mercado, sino como ágora en el sentido griegourbano, utópico urbano: como el paso erguido de todos. El paso erguidoes, desde luego, en la sociedad clasista en la que floreció el Derecho natural, una ilusión, pero la ilusión heroica de un mundo sin corrupción ni opresión, con dignidad humana. El Derecho natural construye este mundo como un mundo del querer legítimo todavía humano-burgués, de un querer, no solo permitido, sino socialmente garantizado.

DERECHO NATURAL ILUSTRADO EN LUGAR DE UTOPÍAS SOCIALES

Es muy instructivo observar desde aquí la relación entre el Derecho natural clásico y los muy afines proyectos utópico-sociales. El Derecho natural clásico no se presenta, al igual que estos, como deseo: su sueño no es exuberante. Lo justo aparece entre sus defensores digno y austero, no imaginado, sino agudamente pensado. Lo deducido en el pensamiento se nos da como vinculante, como válido sin más, y en lugar del ningúnsitio de la razón aparece su por doquiera deducible. Por eso también, el Derecho natural interviene de modo mucho más inmediato, y en parte más comprensible, en las situaciones presentes que la fantasía política. Como ya hemos visto, estas llevan su época en sí y la ulterior sobre sí, pero flotan sobre ambas a la vez. El Derecho natural, en cambio, agudizaba, apuntaba, exigía en el lugar y en el momento, intervenía en las constituciones burguesas y redactaba otras nuevas. El Derecho internacional fue trazado por Grocio en las líneas de su Derecho natural, y la Revolución francesa, sobre todo, extrajo de Rousseau su impulso más importante, y sobre todo, la redacción de sus principios. El artículo 6 de la Declaration des droits de l'homme determina, siguiendo literalmente a Rousseau: «La lo¡ est 1'expression de la volonté générale.» Incluso en Alemania, donde no se logró ninguna revolución, el Derecho influyó, sin embargo, en legislaciones reformadoras como la de Stein-Hardenberg, y a través de Anselm Feuerbach, imprimió también su sello al liberal Código penal bávaro de 1813. Incluso el Derecho Territorial Prusiano de 1794 recibió del Derecho natural, por lo menos, la forma de su articulación: un tributo del Estado-policía benefactor y patriarcal a la razón formalmente inexcusable. Esta influencia es pagada, desde luego, al precio de que el Derecho natural es menos utopía social, en tanto que se hace más eco de tendencias semirrealizadas que de tendencias futuras, para no hablar de tendencias futuras radicales. Mientras que en las utopías sociales el caso es lo contrario, en tanto que en ellas se contiene, desde luego, la tendencia hacia el estadio próximo inmediato, de acuerdo con el mismo itinerario de las utopías, expresando su sueño excedente en este estadio meramente relativo, aunque no olvidando este sueño tampoco, que es un sueño comunista en casi todas las utopías sociales: en tanto, por ello, que las utopías sociales trascienden a lo incondicionado, y lo que se halla pronto a caer en la mano solo es tratado por ellas de modo directo 0 bien ocasional o bien como revestimiento de lo incondicionado, es evidente que las utopías sociales no han podido tener, ni de lejos, la misma influencia en la liberación de las fuerzas de producción burguesas que cl Derecho natural, mucho más localizado, y no es de extrañar

que, durante la Revolución francesa, apenas si aparecen, aunque solo sea de nombre. El Derecho es una materia mucho más próxima a la sociedad clasista que la utopía, y es seguro que en el Derecho no hay materia cristiana ni quiliástica. Jesús se niega expresamente al juicio de Derecho (Lucas, 12,14) y la voz popular ha conservado el dicho de «juristas, malos cristianos». Solo el Derecho natural de las sectas, es decir, el Derecho natural no desarrollado, y en tanto que retrocedía como canon al estado paradisiaco, se mantuvo distante de toda amalgama con los Derechos reales, con el Derecho de obligaciones, con la culpa, la pena y conceptos semejantes. El Derecho natural clásico desarrollado lleva en sí el germen del interés empresarial; de aquí su casi constante protección de lo privado; de aquí, su cáscara liberalista. No obstante lo cual, y como ya hemos observado, a ello se añade el excedente en el ideal de libertad, aquel orgullo viril frente a los tronos monárquicos, que no coincide totalmente con la ideología de la libre concurrencia y de la economía individual. Y de este excedente procede, en último término, la gran ampliación revolucionaria-burguesa que el Derecho natural va a introducir dentro del derecho público subjetivo en su influencia sobre las situaciones empíricas. Las utopías sociales no tienen nada comparable que mostrar, porque apenas si tratan de revoluciones, porque presuponen ya su resultado ensoñado. Aun cuando las utopías sociales contienen más futuro, este reviste más el carácter de una feliz floración humana que el de una exigencia hecha realidad por la lucha. Otra es la cosa en el abstracto concepto del Derecho, tal como lo desarrolla el Derecho natural, ya que el Derecho tiene, desde un principio, un incitante doble sentido postulado. Derecho como pretensión individual y Derecho como supuesta representación de un interés colectivo, como precepto jurídico objetivo precedente de lo alto. Estos dos momentos revisten un curioso equívoco en la misma expresión: Derecho. Este equívoco no existía cuando el derecho subje-tivo significaba simplemente una exigencia del acreedor al deudor y solo la pretensión de forzar a una prestación por parte de otras personas particulares. En este estadio apolítico, precepto jurídico y pretensión, norma agendi y facultas agendi eran solo las dos caras de una misma moneda. El Codex de Justiniano veía en el Derecho privado y el Derecho político (el Derecho del Estado) solo dos posiciones dentro del mismo campo (Inst. VI, 4) : «Publicum jus est, quod ad statum re¡ Romanae, privatum, quod ad singulorum utilitatem pertinet» (Derecho público es el que se refiere al Estado romano, privado el que se refiere a la utilidad de los particulares). Si surge, empero, una tensión entre una clase económicamente progresiva y el Estado como representante de una clase superada económicamente, entonces el Derecho como pretensión y el Derecho como orden jurídico objetivo no aparecen ya como las dos caras de la misma moneda. Entonces los dos no son ya equivalentes en su contenido, sino que se nos muestran dos ramas jurídicas separadas, sobre una de las cuales se asienta el pueblo, y sobre la otra la autoridad. Es entonces cuando el Derecho natural puede desplegar una fuerza revolucionaria-postulativa, de la que no son capaces las utopías sociales con su mera invitación o incitación hacia el objetivo de una felicidad imaginada. El Derecho natural clásico precisamente ha revestido el derecho subjetivo con todo el excedente del ideal de libertad: Derecho se convierte esencialmente en derecho a algo, y ello por parte de los anteriormente dominados. El derecho subjetivo deja de ser una mera excepción permitida, una mera excepción de la esfera de la dominación. De esta excepción el Derecho natural hace la regla y

lo principal: facultas agendi quiebra la anterior norma agezzdi, autoritativa, y pone en su lugar normas jurídicas democráticas. De aquí deriva, en último término, la teoría de la Revolución francesa: como liberación de la burguesía, pero también, como Kant dice de la Ilustración, como emancipación del hombre de una minoría de edad padecida por su propia culpa. Y aquí se nos muestra un segundo punto, que explica por qué las utopías sociales no podían tener en el siglo xmn la misma fuerza electrizante que el Derecho natural: y es que este último mostraba, en el marco del movimiento de resistencia inmediato, el pathos ético más intenso. Las utopías comprenden menos la situación presente y las tendencias dadas en ella, perciben más claramente las tendencias radicales futuras-tal como se ve desde Diógenes hasta los últimos proyectos estatales premarxistas-, pero descansan más en la floración humana que en su vertiente férrea y en el carácter. Los acentos son distintos, según que la idea de la mejor constitución se exprese desde el punto de vista utópico-social o desde el punto de vista iusnaturalista. La utopía social tiende predominantemente a la felicidad humana y reflexiona de manera más o menos novelesca cuál debe ser su forma económico-social. El Derecho natural-con la única excepción, en parte, de Hobbes-tiende predominantemente a la dignidad humana y extrae por una deducción tan rigurosa como posible y partiendo de un sujeto contractual libre a priori las condiciones jurídicas bajo las cuales puede asegurarse y mantenerse socialmente la dignidad humana. Solo Thomasius (Fundamentum juris naturae et gerztiuzn, 1705) nos habla también de la felicidad como un objetivo del Derecho natural, pero tampoco falta aquí a la felicidad un tangible fundamento. De aquí que una utopía social como la estoica, a cuya cabeza se halla el Derecho natural, muestre más pathos de altivez viril que instituciones cómodas o lugares seguros. Por razón de este carácter republicano (compárense en el drama burgués revolucionario los héroes de Alfieri, el Odoardo de la Emilia Galotti de Lessing, la Verinna del Fiesco de Schiller, así como G. Tell), y también por razón de su vertiente férrea, el Derecho natural sustituye en gran medida a las utopías sociales durante la lucha de la burguesía contra las clases superiores. Y el contenido extremadamente individual, no comunista, dio al sustituto la consagración, dio la recomendación ideológica al pathos del carácter. Es verdad, no hay duda, que en el siglo xmu aparecieron casi el triple de utopías que en el siglo xvn, pero precisamente cuando se trata de utopías, estas no tienen que ser contadas, sino pesadas. Incluso una construcción tan noble como las Aventures de Télémaqzce de Fénelon (1698) no hace más que seguir a Moro en sus dos capítulos sobre el país de la felicidad, aunque describiéndolo al estilo clasicista. También una utopía de la dictadura tan interesante, sin duda, como L'histoire des Sévérambes de Vayrase (1672) es una combinación de Moro y Campanella; y todo lo demás que aparece es, en lo esencial, sátira o mera fabulación. Solo una utopía social trasciende con sus instituciones desde el siglo xvn hasta un siglo tan iusnaturalista como el siglo xvitr : The Commonwealth of Oceana de Harrington (1656); más aún, puede decirse que esta utopía sirve de modelo a la constitución americana. Pero precisamente este hecho muestra que si era utopía, lo era solo en su revestimiento más exterior: en realidad de verdad, Oceana es un único proyecto de constitución, con cámara baja, senado, elección a corto plazo del presidente, y solo en tal calidad de proyecto (society of laws) adquiere el libro su influencia revolucionarioburguesa. La Oceana de Harrington representa, por eso,

precisamente, unausurpación de la frondosa utopía social, y en su propio terreno, por parte del preciso Derecho natural. Aquí se nos pone de manifiesto de modo muy preciso, que solo el Derecho natural delimitado burguesamente, no, en cambio, la utopía, desbordante en su comunismo, podía suministrar los cimientos a la democracia capitalista; como es verdad, de otra parte, que estos cimientos no hubieran sido posibles sin el Derecho natural. Incluso el tratado clásico de la economía capitalista, la Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations de Adam Smith no hubiera sido posible en su grandeza progresiva sin el Derecho natural, como no lo hubiera sido tampoco en su «sistema natural», que iba a vanagloriarse del desencadenamiento individual de las fuerzas productivas. Para todo ello era necesario todo el pathos de exigencia, todo el pathos de certeza del law of nature; solo este podía desarrollar las formas agudamente actuales y las esperanzas de la revolución burguesa. La utopía social, en cambio, ensoñaba economías libres de empresarios y dirigidas a la satisfacción de las necesidades, es decir, felicidad comunista, mucho antes de sus posibilidades empíricas; nada de extraño, por eso, que las utopías sociales tuvieran poco que decir en el siglo xvm. Solo a comienzos del siglo xix, con Owen, Fourier, Saint-Simon, se modifica, una vez más, el panorama, y Moro y Campanella encuentran sucesores de la misma talla.

El «sistema natural» del capitalismo se ve perturbado por preocupaciones insólitas, y Ricardo y Sismondi exponen las primeras teorías de crisis dentro de este sistema. Precisamente las tendencias económicas de la época conducen lentamente a la idea de que muchas de las viejas fantasías comunistas no estaban tan a desmano o no tenían por qué ser tenidas como novelerías. Pero entre Campanella y Owen, muy característicamente, se extiende un espacio casi vacío de utopías sociales originales, respondiendo así a las exigencias de la emancipación burguesa. Mucho más próximo a estas exigencias se hallaba el Derecho natural; mucho más próximo también en el campo de la ideología, aunque no coincidente con ella. La herencia del Derecho natural, la facultas agendi reflexiva, no es acumulada por la utopía social, sino que es solo aceptada por ella bajo signos que no son ya capitalistas.

En términos generales, como ya queda dicho, el sueño a la busca del Derecho no es un sueño frondoso. Es más bien conceptuoso, y no ceja ni en el afán ni en el esfuerzo teórico. Una utopía es posible que hubiera inventado la teoría del contrato social, pero no hubiera podido extraer de ella las consecuencias estrictas que son lo esencial para el Derecho natural. Prescindiendo de que el contrato originario no es esencial al Derecho natural, ya que, p. ej., este se encuentra por primera vez en Epicuro, que nada sabía de un Derecho natural; mientras que, de otro lado, el estoicismo, tan rico en Derecho natural, nada sabe de un contrato social. Prescindiendo de que la teoría contractual es la más débil lógicamente en el Derecho natural, ya que el contrato, un instrumento jurídico altamente desarrollado, presupone ya toda la esfera jurídica, es decir, la misma que debe ser constituida y legitimada por el contrato social. Hay que concluir, por tanto, que al Derecho natural no le es esencial el contrato primitivo, ese cascote de una novela política prehistórica, sino solo la construcción racional de la mejor constitución: con un axioma natural, con un principio natural susceptible de deducción, no con un principio tropicalmente

fecundo y transfigurado, como en las islas del sol de las utopías políticas. La conclusividad racional del Derecho natural exigía, por eso, el desarrollo de todas las consecuencias desde un principio, a ser posible, único, voluntad utilitaria, voluntad comunitaria o voluntad de seguridad; y ello de manera estrictamente deductiva, según el principio de no contradicción y el de razón suficiente. Modelo del Derecho natural clásico era la matemática, y entre todas las ciencias de la época tratadas geométricamente, fue el Derecho natural el que más se aproximó a su modelo. Es cierto, sin duda, que también las utopías sociales eran constructivas, pero de manera menos rigurosa; eran constructivas, si así puede decirse, partiendo de la fantasía de la pura razón, no de su lógica.

El Derecho natural clásico representa, en cambio, al menos desde Pufendorf, uno de los ensayos más conscientes de lógica aplicada, y se comporta desde este punto de vista respecto a las utopías sociales como un canon estricto respecto a una canción, como un drama de Racine respecto a un sainete. Iba a ser el matemático Leibniz quien iba a asegurar a los juristas de su tiempo: «De toda definición pueden extraerse consecuencias seguras utilizando las reglas indudables de la lógica. Y esto es efectivamente lo que se hace en la construcción de las ciencias necesarias y estrictamente probatorias que no dependen de los hechos, sino solo de la razón, tal como la lógica, la metafísica, la aritmética, la geometría, la dinámica y también la ciencia del Derecho. Porque todas estas ciencias no tienen su fundamento en la experiencia y en los hechos, sino que sirven para dar cuenta de los hechos y para regularlos de antemano. Y esto podría decirse del Derecho, aun cuando no hubiera en el mundo ley ninguna» (LEISrrrz: Hauptschriften, Meiner, II, págs. 510 y sg.). El cálculodentro de la burguesía ascendente no sirve solo, por tanto, a la determinación contable de la circulación de mercancías, sino también-de forma menos formal externamente-como antítesis frente a hechos que impiden la ascensión de la burguesía. Aquí, en el Derecho natural, la pura razón es revolucionaria, y en lugar de inclinarse ante los hechos, hace valer la seguridad en la naturaleza. En una naturaleza de composición muy compleja; en una naturaleza de conexión racional según leyes, pero también, en Rousseau, en una naturaleza que significa la oposición a toda artificiosidad, es decir, en una naturaleza entendida como originariedad, crecimiento espontáneo e inocencia. El concepto de naturaleza en Rousseau ha perdido casi completamente el carácter de ley racional, mientras que se encuentra, de otro lado, en íntima conexión con todos los entusiasmos de la época por la originariedad y generalidad democráticas, con el idioma natural, la poesía natural, la religión natural, la educación natural: todos estos ideales eran irradiaciones del axioma de la naturaleza. Desde esta vertiente el Derecho natural adquirió un esplendor a cuyo lado nada podían hacer valer las utopías sociales, una vez que se había debilitado su quiliastismo. Ahora bien: por lo que se refiere a la efectividad revolucionaria del Derecho natural en su época, hay que decir que esta fue limitada históricamente y que apuntó menos al futuro que las utopías sociales.

Hay que tener en cuenta la estrecha vinculación del Derecho natural a corrientes inmediatas de la sociedad de entonces, a corrientes, además, individualistas. ¿Podía hacer suyo algo de ello la revolución social? El caso es, sin duda, muy complicado. La actitud de Marx respecto al Derecho natural es, a

menudo, la de considerarlo como algo ya archivado, y archivado en los archivos burgueses. De otro lado, y durante todo el siglo xix, la reacción burguesa habla del Derecho natural solo con odio y desprecio. ¿No honra este odio al Derecho natural, no hay en él una posible tradición muy digna de ser tenida en cuenta? Y si los adversarios más antiguos, de Hugo (Tratado de Derecho natural, 1799) a Bergbohm (Jurisprudencia y filosofía del Derecho, 1892), condenan el Derecho natural desde la perspectiva del «Derecho llegado a ser históricamente», modernos «sociólogos» como Pareto, para no hablar de Gentile, lo hacen, a su vez, desde la perspectiva de su vitalismo o de la teoría fascista de las minorías selectas. Todo ello habla muy a favor del Derecho natural; su racionalismo sigue siendo peligroso para el látigo hereditario y significa para el feudalismo industrial un enemigo curiosamente vivo. Parece, pues, que el Derecho natural no está limitado a las tendencias ya impuestas en su época ni a las que, ya entonces, anunciaban el futuro. Pese a su infraestructura burguesa, pese al estatismo hermético de sus ideales abstractos, el Derecho natural posee, en efecto, aquel excedente que hace aparecer afines entre sí todas las revoluciones. La exigencia de los derechos públicos subjetivos en su totalidad por el Derecho natural muestra, a veces, por eso, el individualismo económico, menos como infraestructura que como construcción auxiliar. La exigencia de los derechos públicos subjetivos hacía de estos un marco en el que podían insertarse también derechos frente al empresario, no solo frente a la autoridad. Así el derecho de huelga, el de coalición, el principio de igualdad de derechos para todos los pueblos y naciones, en suma, el código de los derechos del hombre burgueses de la época. De él pudo decir Stalin: «La bandera de las libertades democrático-burguesas ha sido arrojada por la borda. Yo pienso que ustedes, los representantes de los partidos comunistas y democráticos, tienen que levantar de nuevo y hacer ondear esta bandera si quieren reunir en torno a sí la mayoría del pueblo. No hay nadie más que pueda levantar esa bandera.» El Derecho natural era exigencia de estos derechos y ha hecho posible la formulación de esta exigencia: esta es, y sigue siendo, su herencia. Incluso su pathos de la persona libre actúa como un menetekel contra confusión o mezcla de colectividad y rebaño o con carácter gregario. La misma referencia del orden concreto al contenido volitivo de la libertad concreta hace que la herencia del Derecho natural se enfrente con toda colectividad entendida solo de modo abstracto y aislado, frente a una colectividad contrapuesta a los individuos, y no surgida de ellos, de los individuos sin clases. El objetivo comunista, «de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades», contiene en sí, sin duda, un Derecho natural madurado, aunque un Derecho natural que no recurre a la naturaleza y que quizá no precisa absolutamente de un Derecho. El problema del Derecho natural no está todavía liquidado-es decir, su problema revolucionario de entonces, no, desde luego, el «Derecho eterno» del sedicente Estado de Derecho capitalista-, si bien no precede al marxismo ni cronológica ni objetivamente en la misma medida en que lo preceden las utopías sociales. El sueño de la dignidad humana protegida no sustituye, a la larga, el sueño más urgente, por no decir más central, de la felicidad humana.

EL ESTADO COMERCIAL CERRADO DE FICHTE O PRODUCCIÓN E INTERCAMBIO SEGÚN EL DERECHO RACIONAL

Es la necesidad la que la mayoría de las veces hace bajar indignamente la cabeza. El pobre no está en situación de mantener la cabeza tan alta como lo demanda el orgullo. ¿Cómo, entonces, si antes de toda justicia se procurara que el hombre viviese todo lo agradable que fuera posible? ¿Si el Derecho justo se aplicara precisamente también a la felicidad y a su hambrienta contraposición? ¿Si la misma dignidad considerara la necesidad y la miseria como una situación que no se deriva, en absoluto de ella, más aún, que es incompatible con ella? He aquí cuestiones que tendrían que llevarnos de la consideración del Derecho pri'mario a la consideración económica. Que mucho más allá de viejas preocupaciones y remordimientos de conciencia moderados, tendrían que llevarnos a la cuestión del precio justo y otras semejantes. Y así surge la novedad de una exigencia jurídica económica, no solo política, de una crítica iusnaturalista del mercado. Nace así la curiosa forma mixta de la utopía social jurídica: su autor es Fichte. La obra El Estado comercial cerrado (1800) se publicó como «Apéndice a la teoría del Derecho», pero también, muy utópicamente, como «Prueba de una política futura a formular». Las diferencias en método y exposición entre Derecho natural y utopía no desaparecen, pero se encuentran suavizadas en la forma mixta de Fichte. Aquí tanto se reflexiona agudamente como se imagina visiblemente una constitución mejor, tanto se la expone en general y de modo válido como se la desplaza a una especie de isla, a saber, a un Estado cerrado. Se hace valer a priori una exigencia jurídica, pero no solo de dignidad, sino, expresamente, de felicidad. Más aún, una exigencia de felicidad socialista, sin aquella subespecie de orgullo viril que en el Derecho natural había revestido la empresa libre. «Vivir y dejar vivir» es la regla según la cual aparece aquí el Derecho natural, social, no individualista. Según la que aparece, sobre todo, eudemonísticamente como en las utopías sociales. «Todo el mundo quiere vivir de modo tan agradable como le es posible, y dado que cada uno exige esto como hombre, y cada uno es, más o menos, un hombre como los demás, resulta de aquí que todos tienen el mismo derecho a esta exigencia» (Obras, Meiner, III, página 432). Y el Estado no es imaginado como protector de la propiedad, que encuentra desigualmente distribuida y así la deja, sino que, al contrario, «es cometido del Estado dar, primero, a cada uno lo suyo, instalarle en su propiedad primero, y solo después, protegerlo en ella» (ob. cit., p. 429). La deducción desde proposiciones jurídicas puras y la utopía social se entremezclan aquí con la intención original de unir ambas. Ya en 1793 había escrito Fichte a Kant que ardía ante la gran idea «de emprender el problema de la `República' platónica, es decir, el problema del Estado racional». Y el fruto fue algo extremadamente paradójico: un socialismo de Estado en el espíritu de Rousseau, expuesto tan deductiva como coloreadamente. Un tercer elemento se añadió, que iba a hacer que el proceso de Fichte-tan poco amigo de lo empírico o de lo dado-se separara tanto de las utopías anteriores como del Derecho natural anterior. Lo que se añadió fue la visión de las circunstancias dadas, con la intención de moverse en ellas, pero sin identificarse con ellas, sino tratando de acercarlas al Estado ideal. Los políticos especulativos, dice Fichte, han permanecido en el terreno de la ficción, y «siendo muy cierto que hay orden, consecuencia y determinación en sus pensamientos, no es menos cierto que los preceptos

establecidos por ellos solo se adaptan al estado de cosas presupuesto e imaginado por ellos mismos, de manera que la regla general se expone valiéndose de dicho estado de cosas, como si se tratara de un ejemplo del arte del cálculo. Este estado de cosas no es el que encuentra el político, sino otro muy distinto. Y no hay por qué extrañarse de que no concuerde con este un precepto que no está pensado para él» (ob. cit., pág. 420). Lo que Fichte sitúa en lugar del puro mundo del pensamiento es, desde luego-como era evidente en un país tan poco desarrollado económica y políticamente como Alemania-, una vez más el pensamiento con sus determinaciones abstractas y generales, solo «que estas serán, más determinadas para una situación realmente dada». De esta suerte, desde luego, el idealismo no se hace praxis, pero en Fichte-el coléricamente virtuoso-se desarrolla como crítica. Fichte hace suya la crítica indirecta a la situación en Alemania implícita en la imagen utópica de un país feliz; y hace suya la crítica directa que la razón del Derecho natural había ejercido a la sinrazón de la constitución política vigente. La crítica de Fichte se hace aquí tanto más dura, cuanto que en él el Derecho natural se transforma totalmente en Derecho racional, despojándose de todas las ficciones prehistóricas y de un estado de naturaleza. En este gran odiador de la naturaleza no hay, en absoluto, libertad en la naturaleza ni por la naturaleza; la existencia en una sociedad animal o de hombres primitivos no es una existencia arcádica, sino coactiva y despótica, y solo la vida social hace posible pensar la libertad. El objetivo elíseo permanece, pero no como algo que nos es dado sin trabajo o como algo existente ya de alguna manera, sino, en relación con la radical «filosofía de la acción» de Fichte, como algo creado. Y ello en sentido constructivo, pero también, en cierto modo, en sentido técnico de trabajo. «A no ser que las fuerzas de nuestra propia naturaleza aumenten inconmensurablemente, o a no ser que la naturaleza fuera de nosotros se transforme por un milagro y sin nuestra intervención, aniquilando sus leyes propias hasta ahora conocidas, hay que concluir que el bienestar no hemos de esperarlo de la naturaleza, sino solo de nosotros, que somos nosotros quienes nos lo hemos de conquistar por el trabajo» (ob. cit., pág. 453). Se trata de una especie de introducción de la teoría del valor del trabajo en la utopía, en una utopía que no vive ya de materias primas ni del maná. El pathos de la razón activa sigue siendo en Fichte, sin embargo, tan idealista, que no desarrolla su utopía económicamente, sino silogísticamente en forma de conclusión. También aquí es más fuerte el uso del Derecho natural, que un desarrollo genético partiendo del proceso del trabajo. El escrito de Fichte comienza, por eso, con una premisa mayor como primera parte principal: «De lo que es justo en el Estado racional, en consideración del tráfico comercial.» A ello sigue una premisa menor como segunda y crítica parte principal: «De la situación del tráfico comercial en los actuales Estados reales.» Y a ella sigue la conclusión como resultado idealista, en forma de tercera parte principal: «Cómo el tráfico comercial de un Estado existente puede ser llevado a la constitución exigida por la razón.» La totalidad apunta a la libertad, pero a una libertad que solo puede ser alcanzada por vinculación económica. Quede en pie el interrogante de si Fichte, el individualista ético, se convirtió en socialista económico porque vio amenazado su individualismo ético por el individualismo económico. Lo cierto es que también en Fichte se hace claro: socialismo es lo que, bajo el nombre de moral, tan largo tiempo se ha buscado en vano.

A lo largo de toda la argumentación se sitúa al hombre como fundamento, y del hombre se sigue todo. Solo del hombre como ser pensante se desarrolla lo que debe ser realidad como Derecho. Los derechos originarios son los del individuo racional, y su «yo pienso», no solo tiene los derechos, sino que los desarrolla. Fichte traza tres derechos originarios: disposición del individuo sobre su cuerpo, su propiedad y su esfera como persona. Se trata de libertades infinitas que solo pueden ser limitadas por la libertad de otros individuos, es decir, por nada ajeno a los derechos originarios. Para que los individuos puedan vivir en comunidad es preciso que la libertad del individuo se haga finita, pero de tal manera que solo sea limitada, en primer lugar, por la libertad, y en segundo lugar, solo por razón de la libertad. Del derecho originario a la propiedad se extraen curiosas consecuencias, de ningún modo de carácter capitalista-privado. En Fichte no existe ningún derecho de propiedad sobre cosas, sino solo sobre acciones, de tal suerte, que nadie puede construir en este trozo de terreno o que solo a un grupo puede permitírsele la fabricación de zapatos. Los viejos derechos gremiales son renovados de modo tan funcional, como para asegurar la capacidad del individuo «a dedicarse exclusivamente a un gran arte». No hay en absoluto derecho de propiedad sobre el suelo y la tierra, ambos no pertenecen a nadie, y al agricultor tan solo en la medida en que los cultiva, es decir, en tanto que no es un señor feudal ocioso. Una vez que ha excluido la posesión y la propiedad del capítulo de los «derechos reales», llevándolos a una especie de derecho de producción», Fichte procede a extraer consecuencias socialistas. Precisamente por razón del derecho originario a la propiedad, esta tiene que ser dada por el Estado a todos: «Cuando uno no tiene lo suficiente para vivir, ello quiere decir que no tiene lo que tiene derecho a tener, que no tiene lo suyo. En el Estado racional lo recibe; en la partición realizada antes del despertar y de la soberanía de la razón por el acaso y la fuerza, no todos han recibido lo que les corresponde, en tanto que otros se hicieron con más de lo que era su parte» (ob. cit., pág. 433). Y sigue en el texto socialista-estatal: «Hasta ahora se ha visto el cometido del Estado a medias y de modo unilateral, viendo en él una institución destinada a mantener a los ciudadanos por medio de la ley en el estado de propiedad en que se encuentran. Se ha pasado por alto, en cambio, la obligación mucho más profunda del Estado de poner a cada uno en la posesión de lo que le corresponde. Esto último solo es posible, empero, en tanto que se suprime la anarquía del comercio en la misma medida en que suprime paulatinamente la anarquía política; en tanto que el Estado se cierra como Estado comercial, igual que está cerrado en su legislación y en su judicatura» (ob. cit., pág. 483). En su Estado ideal postulado Fichte extiende, por tanto, la generalidad de la ley, que había hecho desaparecer los derechos estamentales y privilegios, haciendo de ella también una generalidad de puestos de trabajo. A ello hay que añadir como medio para su logro la eliminación de la libre empresa y la paralización de la libre concurrencia. Hay que añadir también la supresión del mercado abierto, en suma, la determinación del Estado ideal como un Estado con economía dirigida. Y esto en una Alemania que apenas si tenía un empresario libre y que, por ello, invitaba a una especie de anticapitalisrno precapitalista más fácilmente que en los progresivos Estados occidentales; como se muestra en los gremios de trabajo de Fichte. Probablemente influyen también aquí las glorificaciones románticas de la sociedad medieval, tal como las había expuesto, poco antes, Novalis (La cristiandad o Europa, 1799). Un único interés comunitario, escribía

Novalis, unía las más apartadas provincias de este amplio imperio espiritual. De todas maneras, Fichte, tan poco romántico, es uno de los primeros que roza la utopía anticapitalista dirigida al pasado, la que no iba a faltar absolutamente en Saint-Simon y que iba a surgir luego en Ruskin o en William Morris como una especie de socialismo gótico. Sería erróneo, sin embargo, tratar de ver en el «Estado comercial cerrado», tal como piensa Mehring, una mera idealización del «Estado fridericiano» ; incluso en Alemania algo así hubiera llegado demasiado tarde. Y además, sobre todo, contradice la intención de Fichte de «poner a cada uno en posesión de lo que le corresponde», cosa que era la menor de las preocupaciones en el período manufacturero. La preocupación de Fichte, su preocupación de carácter social, le cargó de encono contra el sistema manchesteriano de los países avanzados capitalistamente. En la segunda y tercera partes de su utopía se encuentra una crítica de los males de la libre concurrencia-atascos en el tráfico de mercancías, paroque anticipa en muchos puntos la crítica de Fourier. Fichte percibe lo que se oculta tras la «armonía de los intereses» que había presupuesto el gran economista Adam Smith, y ello antes de que el fraude se hiciera visible prácticamente. Un lego en economía, pero un político especulativo, se vuelve contra los especuladores y su sedicente juego de intereses. «Como conscuencia de esta tendencia se trata de alcanzar todo, no de acuerdo con una regla, sino por astucia y suerte, por intrigas, el perjuicio de otros, el acaso. Estos individuos son los que claman sin cesar por libertad, libertad de comercio y de lucro, libertad de todo orden y moral. A estos individuos tiene que serles repelente la idea de una institución del tráfico comercial, según la cual se hace imposible la especulación fraudulenta, la ganancia casual, el enriquecimiento repentino» (ob. cit., pág. 541). De acuerdo con esta antipatía contra el sistema de especulación, todavía tan lejano, Fichte reclama, en lugar del engranaje de oferta y demanda según Adam Smith, en lugar de la lucha libre de intereses, una relativa utopía del orden: la primera después de Campanella. Una utopía con tres estamentos principales de trabajo, todos bajo la inspección del gobierno (la verdadera clase trabajadora, el proletariado no aparece todavía). La organización de las relaciones de trabajo aparece como organización de las relaciones artesanales y comerciales, con eliminación del ejército y de la nobleza feudal. A un estamento le corresponde la obtención de las materias primas; a otro, su elaboración, y a un tercero, la distribución igual a todos de los productos existentes según un precio básico estable. Pero el intercambio y la distribución por personas particulares tiene lugar solo dentro del Estado, no más allá de sus fronteras. La compra de materias primas y fabricaciones extranjeras (que debe ser muy restringida) la realiza solo el Estado, el cual tiene, por tanto, el monopolio del comercio exterior. En este punto de la utopía de Fichte uno podría preguntarse por qué el gobierno no se hace cargo también del comercio interior, haciendo superfluo el estamento de los comerciantes. Pero Fichte reduce grandemente el papel de las casas comerciales, haciendo de ellas meros canales de un mercado cerrado, regulado y pobre en beneficios; son, por así decirlo, solo entidades expedidoras, no especuladoras, mediadoras en una economía destinada exclusivamente a la satisfacción de las necesidades, «ya que la fabricación y producción permitidas se encuentran calculadas en la fundación del Estado» (ob. cit., pág. 443). El Estado de Fichte no cree tampoco que debe hacerse cargo del intercambio interior, limitándose a la vigilancia social de los contratos concluidos. Se limita a ella por la razón, ya que el

estamento superior o estamento estatal en esta utopía se compone, como en Platón, de profesores e intelectuales; y lo que estos tienen en la cabeza es la Teoría de la Ciencia de Fichte, no contabilidad, letras ni créditos a plazo. De otro lado, el monopolio estatal del comercio exterior tiene un sentido meramente defensivo, como protección del presupuesto de producción frente «al influjo, imposible de ordenar, de los extranjeros». Y precisamente de esta voluntad de inspección general se sigue la parte más radical del plan, la parte que más recuerda a una isla dichosa: la autarquía. El dinero universal de oro y plata es suprimido, y su lugar lo ocupa un dinero nacional de un material sin valor intrínseco, que no puede ser atesorado y que no sirve para la compra de productos extranjeros. Es posible, dice Fichte, que así no tengamos en Alemania ni pieles ni vestidos de seda, y de seguro que no tendremos té chino, pero, en cambio, no tendremos tampoco guerras de conquista ni guerras por motivos económicos. Los saldos en moneda extranjera hay que entregarlos al gobierno (una asombrosa anticipación de las legislaciones sobre divisas) y Fichte sugiere incluso una producción interna de sucedáneos para lana y otras materias de importación (una asombrosa anticipación de la química sintética). La muralla china, pa- triótica, reviste este aspecto utópico: «Hay un objetivo determinado que el gobierno tiene que proponerse antes de cerrar totalmente el Estado: que todo lo que se produzca de alguna manera en el momento del cierre sea producido, desde el momento, dentro del país, siempre que el clima de este lo haga posible» (ob. cit., pág. 532). Como es sabido, esta idea de autarquía prendió en la era semifascista de Brünning durante la república de Weimar, recomendándose como medio para llevar adelante la economía sin cobertura de oro, sin clearing internacional, preparando así la economía de guerra. Para Fichte, en cambio, el sistema era adoptado por razón del hermetismo que precisa todo sistema de trabajo organizado mientras que este no ha sido también introducido en otros países; y también, desde luego, por patriotismo. Bajo la influencia de las guerras napoleónicas, Fichte había ido renunciando, cada vez más, a su principio originario de ubi lux, ibi patria, aunque, sin embargo, no debe sobrevalorarse en la utopía de Fichte el sedicente tránsito del cosmopolitismo al Estado nacional: porque la «alemanidad» que se mantiene y fundamenta aquí solo representa la humanidad más general o el más intenso humanum. El fundamento de la diferencia entre «alemanidad» y «extranjeridad» consiste, para Fichte, incluso en los Discursos a la nación alemana, en «si se cree en algo originario en el hombre, en libertad, en el infinito mejoramiento y el eterno progreso de nuestra especie, o si no se cree en nada de ello». Y el derecho a volverse al «Estado de luz» del momento fuera del propio Estado de origen solo queda limitado por la esperanza de que es Alemania el Estado que más tiende a la luz. Por el constante odiador de la naturaleza que es Fichte, el Estado propio no es pensado como terruño patrio, sino como fuente de luz ética: «Entre todos los pueblos, sois vosotros aquellos en los que más decisivamente se encuentra el germen del perfeccionamiento humano.» Solo partiendo de esta esperanza situó Fichte la nación, sobre todo la nación alemana, entre el individuo y la humanidad; Alemania no debía estar aislada, sino estar situada ejemplarmente y como la más humana dentro del género humano. Honor nacional, carácter nacional y todo lo que aquí se encierra recibe en Fichte su único valor de la idea humana que allí se expresa; y la ciencia, por lo demás, sigue siendo internacional. «Ningún Estado cerrado abolirá esta conexión, sino que, al

contrario, la favorecerá, ya que el enriquecimiento de la ciencia por la fuerza unida del género humano fomentará incluso sus fines singulares terrenos» (ob. cit., pág. 542). Y finalmente, del mismo modo que la utopía de Fichte no quiere absolutizar un patriotismo del terruño, tampoco quiere absolutizar el Estado con su socialismo de Estado. Ello contradiría el derecho originario de libertad o bien el principio ya citado de que esta solo puede ser limitada por razón de la libertad dentro de la coexistencia humana. El Estado comercial cerrado no es tampoco, de otro lado, eterno, sino que tras su utopía late todavía otra. El Estado comercial cerrado es solo una transición del Estado de la necesidad y de la fuerza a un Estado racional, en el que, con libertad y moralidad crecientes, no es ya necesaria la coacción. Lenin dijo una vez, que había que llegar a una situación en la que toda cocinera pudiese gobernar el Estado; Fichte, al que faltaban todas las presuposiciones y conocimientos económicos para esta esperanza, hubiera, sin duda, asentido a la cocinera como signo de sabiduría política realizada. Y profetiza: «La facilidad de la administración pública como de todo trabajo depende de que se proceda con orden, visión de la totalidad y de acuerdo con un plan fijo» (ob. cit., pág. 537). Lo que surge así como Estado racional se hace a sí mismo superfluo como Estado por virtud de la razón, la cual crea el contenido de la autoridad. Surge el «arte racional» o el reino de las almas bellas», como armonía de individuos cultivados, autónomos éticamente. Más aún, en el Fichte de los últimos años penetra algo así como música joaquinista en estos nobles espacios, en los espacios sociales del arte racional. La Teoría del Estado de 1813 transforma los dirigentes sociales del futuro en constructores del puente hacia la eternidad. «La comunidad de intelectuales es el cuerpo de maestros de la cristiandad, del reino de Dios, la sociedad iniciada, de cuya pervivencia ininterrumpida habrán de salir los regentes y conformadores del reino descrito» (Obras, Meiner, IV, pág. 615). Cómo y por qué caminos se puede llegar aunque solo sea a los comienzos de un Estado comercial cerrado, y menos a un arte racional tan entusiástico, sobre todo ello, sobre esta praxis Fichte no nos dice nada o muy poco. En la Alemania de su época no había aún proletariado, y es ya mucho que Fichte concediera y condenara «que la masa unida de los propietarios puede impedir por la fuerza que los individuos más débiles expresen su pretensión jurídica» (ob. cit., pág. 475). Incluso esta mínima alusión a la revolución social, corno expresión de una exigencia jurídica, era entonces abstracta, casi tan especulativa como el proyecto entero de Fichte. El proyectista, por eso, se conforma con que el proyecto entero «consista en un mero ejercicio escolástico sin éxito en el mundo real». Fichte se asombra de la situación existente, y encuentra en este asombro aquel aguijón filosófico que, mucho más tarde, iba a convertirse en un aguijón práctico. Aun cuando Fichte tenía su conclusión socialista como necesaria conceptualmente -como toda conclusión deducida correctamente-, consideraba el socialismo de Estado en este mundo sólo como posible abstractamente, solo como «exigido por la ley de Derecho». Este socialismo no fue, por eso, tampoco presentado por los ulteriores discípulos de Fichte más que como una pretensión o una propuesta; así, p. ej., por Rodbertus, el antepasado de los socialistas de cátedra. Y tampoco Lasalle, tan influido en muchos puntos por Fichte, fue más allá-pese a sus contactos proletariosde la actitud agitadora-reformista. Más aún, Lasalle se adhirió más que Fichte al Estado presente, especialmente al Estado prusiano-autoritario. Comunidades productivas de obreros con créditos estatales deberían constituir

la transición a una sociedad socialista futura: un sucedáneo de la revolución para el que podía ser utilizada, desde luego, la utopía de Fichte. No obstante lo cual, el socialismo de 1800 en Alemania posee una frescura histórica y una honorabilidad que no pueden ser pervertidas en absoluto. Es un socialismo que muestra exactamente la ingenuidad genial, la juventud intuitiva que faltaban a Lasalle hacia 1860, y que iban también a faltar, incluso como disculpa, al ulterior reformismo. El Estado comercial cerrado continúa siendo el primer sistema de trabajo organizado deducido de derechos originarios e imaginado utópicamente. Más aún: Fichte tiene por posible el socialismo en un único país, si es suficientemente grande y autárquico.

UTOPÍAS FEDERATIVAS EN EL SIGLO XIX: OWEN, FOURIER

La miseria, empero, no quedó mientras tanto paralizada, sino que creció asombrosamente. Si hasta entonces el soporte de la miseria había sido el campesino, ahora se añade a este el obrero. Cuanto más avanzado económicamente era un país, tanto más espantosa se hizo precisamente la situación de sus pobres. El campesino siervo de la gleba padecía una suerte bien dura, y la medida del sufrimiento parecía ya colmada. Y, sin embargo, los tiempos peores de la miseria medieval campesina son superados por la miseria de los primeros obreros de fábrica. Las fábricas de antaño eran como galeras; un proletariado hambriento, insomne, desesperado, se hallaba encadenado a las máquinas. El lucro del empresario no conocía ni paliativos ni pausas; dieciocho horas y más duraba la jornada de trabajo; una inmundicia sin ejemplo. Nunca una mayor suma de personas fue tan infeliz como en Inglaterra hacia finales del siglo xvIII. El primero que protestó contra ello fue un médico llamado Hall, que veía descomponerse la médula misma del país. En 1805 apareció su escrito The Effects of Civilisation, en el que se encuentran, junto a la indignación médica y moral, varias proposiciones utópicas de mejoramiento. Los pobres, dice Hall, no reciben ni siquiera la octava parte de su trabajo, y los signos de los tiempos consisten en que los ricos se hagan cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres. La única salvación consiste en hacer retroceder el desarrollo industrial, pero no para retornar a los «viejos buenos tiempos». Hall veía ya que nada se conseguiría con la desaparición de las fábricas, si los terratenientes, en cambio, subsistían. El suelo debería repartirse a partes iguales entre todas las familias del país, de tal manera que tras la avalancha maquinista se abriera un futuro lleno de campesinos libres. Si esta proclama contra la miseria de las fábricas iba a despertar pocos ecos, como proveniente de un simple filántropo, tanto mayor iba a ser el manifiesto de un propietario de fábrica, muy especialmente porque fue unido a un ejemplo extremadamente útil: el ejemplo de que un obrero bien alimentado y no descontento produce en la mitad de tiempo lo mismo y mejor que un galeote. Robert Owen fue quien hizo este descubrimiento, y no solo este. Owen, un anima c¢ndidissima, «un hombre-como dice Engels--de una sencillez de carácter casi sublime, y a la vez, un conductor de hombres nato», fue, a la vez, uno de los primeros utopistas del siglo xcx con un objetivo socialistafederativo. Entre sus muchos escritos sobresalen The Social System (1820) y The Book of the New Moral World (1836); en el primero, se aparta de las instituciones de beneficencia y se dirige al comunismo; en el segundo, trata de recomendar

este a sus compañeros de profesión utilizando argumentos de bondad. Pero si el utopista sierra la rama en la que se sienta como capitalista, sería fantástico exigir lo mismo de capitalistas que, ni siquiera de pasada, son utopistas. Owen creyó que la salvación social podía lograrse por medio de reformas, rechazaba la huelga e incluso la lucha por las libertades políticas; buscaba la conciliación y esperaba que duques, ministros, fabricantes renunciaran al capitalismo por pura evidencia y filantropía. El industrial Owen valoraba en poco curiosamente el papel futuro de la industria; exigía, es verdad, la introducción de la fuerza del vapor y de la maquinaria en los hogares, no predicó nunca el asalto a las máquinas, pero, sin embargo; en los sueños de futuro del fabricante de New Lanark, la gran industria no jugaba ningún papel principal. Pese a estos puntos débiles, Owen organizó su comunismo filantrópico en contacto con cuáqueros, a través de los cuales conoció los escritos de Winstanley, el comunista agrario de la Revolución inglesa. Owen, sobre todo, hizo suya con todas sus consecuencias la teoría del valor del trabajo de Ricardo, que entonces acababa de aparecer, sin dejar sitio alguno para «directores de economía». Ricardo había descubierto que el valor de un producto es la cantidad de trabajo contenida en él. Sobre esta teoría Owen edifica el proyecto de una comunidad del futuro, en la cual cada uno goza plenamente de la cantidad de valor producida por él, eliminando el provecho capitalista, que proviene de un trabajo no pagado. El camino que lleva a esta comunidad es, desde luego, completamente reformista: por el establecimiento de grandes almacenes se posibilita a todo productor depositar allí los bienes de consumo producidos por él. Como pago por ellos el productor recibe una nota de trabajo en la que consta el valor del trabajo incorporado al producto suministrado, dando derecho, a la vez, a la adquisición de productos de igual valor. Owen, en efecto, estableció en 1832 en Londres una tienda de intercambio de este tipo, una especie de bolsa del trabajo, en la que se reunían los productores sin intermedio de los capitalistas, tratando así de evitar el sobreprecio del lucro. No tiene nada de extraño que, al cabo de pocos años, la ingenua organización se viniera abajo, y ello porque aquí, como en toda utopía todavía precapitalista, se trataba de regular la economía partiendo de la distribución, no de la producción. En la tienda de intercambio prosiguió la superoferta de la anarquía capitalista; pese a los «inspectores de distrito» que introdujo Owen «con una visión de conjunto de las necesidades existentes». Más radical que la comunidad de consumo fue la comunidad futura en sentido estricto. Como dice Engels tan burlona como reverentemente, aquí se encuentra «el desarrollo total de la construcción de la comunidad comunista del futuro, con su planta, su alzado y su panorámica a vista de pájaro». Con eliminación total de la propiedad privada, debía fundamentarse en asentamientos asociativos un nuevo sistema de producción sobre base agrario-artesanal y sin que se permitiera la producción en gran escala. Y sin familia porque Gwen rechazaba con más violencia que ningún otro utopista la forma de matrimonio existente. Para él el matrimonio era una esclavitud sexual y de trato de por vida, era la mentira que hace del caso límite de un amor duradero algo normativo y una simulación convencional. La propiedad privada, e1 matrimonio y la religión positiva eran para Owen la «trinidad del mal», tres ídolos que solo crean la infelicidad humana. La base agrario-artesanal no reproduce, por tanto, pese a los proyectados modelos de antigua aldea, nada de las antiguas formas sociales. Grupos federados de trescientas, de dos mil personas como máximo, deberían

cubrir la tierra animados por un altruismo colectivo tanto en el interior de cada uno como en sus relaciones entre sí. El único asentamiento que llegó a cubrir así la tierra, New Harmony en Indiana, apoyada en la «ética de la vecindad» de la época de los pioneros americanos, se vino, sin embargo, abajo más estrepitosamente que la tienda de Londres; y es que el tiempo de las colonias de sectas había pasado ya. En un tiempo de madurez del capitalismo estos grupos pequeños no podían competir con el mundo capitalista que les rodeaba, más aún, tenían que quedar muy detrás de él, por lo menos en la técnica de la producción. Pero Owen no quería, en primera línea, mejorar la producción para llegar así a una situación humana mejor, sino que lo que quería desde un principio era mejorar el medio de producción más noble, el hombre, extrayéndolo purificado de la inmundicia de la fábrica. De aquí la limitación a ámbitos vitales pequeños, amigables humanamente; de aquí, y no en último término, el sueño pedagógico de Owen en sus grandes dimensiones sociales, el sueño de la constitución de una nueva humanidad. Según la doctrina de Owen, los hombres poseen, es verdad, a grandes rasgos, un carácter innato, pero estos rasgos solo se hacen definitivamente determinados por las circunstancias que rodean al individuo. Si estas circunstancias son como deben ser, el hombre también es como debe ser, alegre y bueno. Esta cura se llevaría a cabo de la mejor manera en pequeñas comunidades confederadas, sin división del trabajo, sin separación entre economía urbana y agraria, sin burocracia. Justamente por razón de su objetivo humano-pedagógico, que parece necesitar un contacto humano próximo, en el sueño de Owen no aparece ninguna gran organización conexa, sino que la Internacional se desperdiga en una serie de islas confederadas.

Toda esta bondad debería venir, de ser fundamentada, de un golpe. Para Owen la vida anterior había sido una única noche inmóvil, mientras que lo nuevo se destaca de ella de modo repentino. Owen piensa casi ahistóricamente y esto es lo que le distingue del otro gran utopista federativo, de Charles Fourier. Ya su primer escrito, Théorie des quatre mouvements (1808) critica el presente sobre una base histórica. Más tarde, Fourier desautorizó este escrito, pese a lo cual constituye el fundamento de sus demás escritos principales. Tanto Traité de l'association dorrzestique agricole (1822) como Le nouveau monde industriel (1829) contienen, lo mismo que el primer escrito, crítica de la época, historia y coros del futuro. Según Fourier en la historia hay cuatro épocas, la más temprana de las cuales tiende a la posterior, y esta no puede ya hacerse retroceder.

La primera época es la del instinto, la época feliz del comunismo primitivo; la segunda, la de la piratería y del intercambio directo; la tercera, la del patriarcado y del desarrollo del comercio; la cuarta, la de la barbarie y de los privilegios económicos. Esta última pervive en la quinta época-que coincide en gran medida con la cuarta-y que es el presente, la época de la civilización capitalista. Es característico de la energía histórica de Fourier, que, a diferencia de todos los utopistas anteriores, este presente no es criticado desde la perspectiva de un Estado ideal, sino en sí mismo, como producto degenerativo, como insoportable agudizamiento de la barbarie. Fourier pone de relieve «que todos los vicios que la barbarie practica de una manera sencilla, el orden de la civilización los eleva a una existencia combinada, ambigua, equívoca e

hipócrita». Por razón de este modo de proceder históricamente fundado, Fourier nos aparece, no solo como satírico, sino como dialéctico. Aun cuando Fourier-así como Owen-defiende los intereses del proletariado en el sentido de la lucha de clases, no cree, sin embargo, que la sociedad burguesa sea mejorable como tal y partiendo de ella misma. Sin conocimiento de Hegel, y una generación antes que Marx, Fourier descubre la asombrosa proposición de que «en la civilización la pobreza surge de la misma opulencia». La miseria no es tenida (como en los economistas burgueses decenios después, y como en América todavía hoy) como una situación pasajera que desaparecerá por sí misma con el cuerno de la abundancia de la creciente riqueza. A1 contrario, la miseria es la otra cara dialécticamente necesaria del esplendor capitalista, supuesta con él, inseparable de él, creciente con él; y por eso, la civilización capitalista no podrá eliminar y no eliminará jamás la pobreza. La misma genialidad dialéctica hizo que Fourier percibiera claramente las tendencias que, dentro de la actual incohérence industrielle, impelen a la madurez y al cambio. Por lo que se refiere al futuro próximo del capitalismo, ya en 1808 profetizó Fourier el término definitivo de la libre concurrencia y la constitución de monopolios. En una época que acababa de quebrantar las barreras gremiales y veía los comienzos de la libre concurrencia, Fourier profetizó ya con una inaudita visión la bancarrota del liberalismo económico. Fourier esperaba que, ya antes de la constitución de los monopolios, una convulsión social iba a terminar con la «anarquía comercial» obsequiando a la humanidad con una existencia garantizada detrás del capitalismo. También esta garantía se halla implícita en las tendencias de la civilización capitalista, de tal suerte que Fourier define: «Según la voluntad de la naturaleza, la civilización en sí misma aspira al garantismo.» Aquí, evidentemente, al final de la crítica, la profecía quiebra la mediación histórico-dialéctica de Fourier, y la pura fantasía desiderativa subjetiva prescribe al futuro sus imágenes. El objetivo era la organización corporativa de la producción y el reparto de bienes; curiosamente, Fourier ve los inicios de ella en las cajas de ahorro existentes, en las compañías de seguro corporativas y en análogas caricaturas burguesas de un garantismo socialista. Aun cuando Fourier previó estadios ulteriores de la producción, a saber, los monopolios, su actitud fue solo la de temerlos, no, como SaintSimon, para no hablar ya de Marx, la de ver en ellos algo positivo, incorporándoselos utópicamente. La visión de Fourier aquí experimentó una fijación pequeño-burguesa, además de que en su garantismo federalista se echaban de ver simpatías anarquistas. Lo mismo que Owen, también Fourier proyectó pequeñas comunidades, los llamados falansterios, incluso -una anomalía entre las utopías-sin supresión de la propiedad privada. A1 contrario, al hombre del futuro tiene que serle permitido adquirir su independencia por la consecución de un pequeño patrimonio; no, desde luego, para la explotación de otros individuos (no hay propiedad de los medios de producción), pero sí con el fin de evitar la nulidad individual en la colectividad. También los falansterios son una serie de comunidades individuales autónomas, fáciles de abarcar, compuestas de mil quinientas personas o poco menos. Cada falange mantiene en su seno un cuidadoso equilibrio entre individuo y colectividad. Los falansterios se hallan ligeramente asociados entre sí, pero bajo una dirección universal ornada fantásticamente: aquí no hay otro socialismo que el personal-federativo. La actividad agraria y artesanal en los falansterios, la falta de una gran industria, debía conservar a la comunidad la dulzura de una pastoral en el seno del frente

socialista. Dos horas de trabajo bastan, a fin de que el trabajo siga siendo un placer, y está previsto también un amplio cambio de ocupaciones, de acuerdo, tanto con la «pasión mariposeante» del hombre, como con el hecho de que cada individuo lleva en sí, según Fourier, el talento para, al menos, treinta profesiones. En este punto el utopista se hace casi americano: la agilidad y la multiplicidad de habilidades del pionero no se ejercita, desde luego, en la pradera, sino en las seguras ciudades-jardín de los futuros falansterios. Y de modo semejante a Owen, esta comunidad libre sin división del trabajo, esta expresa utopía federativa está destinada, más que a una abundosa producción, al triunfo de nuestra «pasión fundamental», la cual es, dice Fourier-con un repentino y asombroso optimismo-, el amor cristiano del hombre por el hombre. La civilización capitalista lleva en sí, desde luego, la tendencia hacia la nueva situación social (como toda época lleva en sí implícita la que le sigue), pese a los temidos monopolios, que habrán de ser aniquilados socialistamente en su mismo germen: pero el Estado futuro de Fourier fluye como «principio supremo del cristianismo con una necesidad más que histórica, "geométrica"». Fourier se imagina su comunidad como una música en que se expresa toda la armonía cristiana, y las voces que demandan esta federación superior no son solo los individuos singulares, sino también los distintos impulsos en el hombre. Fourier traza así incluso una especie de contrapunto antropológico, con doce pasiones y nada menos que mil ochocientos caracteres; si la sociedad está bien afinada y se ha eliminado el engaño disonante, todos estos caracteres viven su vida en un amor general al hombre. El destino del hombre es un rico acorde, tanto para sí mismo como en relación con el mundo. «Su destino industrial es armonizar el mundo natural; su destino social armonizar el mundo moral y de los afectos; su destino intelectual es descubrir las leyes del orden universal y de la armonía.» De acuerdo con ello, Fourier construye toda una serie de enlaces, en los que domina necesariamente la consonancia; utopía es medicina y aleccionamiento para la concordancia. Sin pobreza, sin ninguna diferenciación en profesiones que corta en trozos al hombre mismo. Aquí tenemos comunidad federativa, construcción de la felicidad, de una especie que recuerda la antigua América de Walt Whitman; pero, sin embargo, sin capitalismo.

UTOPÍAS CENTRALISTAS EN EL SIGLO XIX: CABET, SAINT-SIMON

Lo que trae felicidad en lugar de miseria no tiene por qué ser en sí mismo siempre amable. Y de igual manera, el plan que trata de suprimir las durezas de la vida, no tiene por qué ser siempre blando. En Owen y en Fourier la vida mejor aparece como individual y federativa, y su marco es poco rígido. Los centralistas, en cambio, que aparecen ahora más próximos a la industria, hacen de la libertad algo organizado y potente: la solidaridad. En lugar de en asentamientos se piensa en grandes complejos económicos, y en lugar de los «inspectores de distrito» de Owen surge un estricto sistema administrativo. Podría también decirse: en la libertad aparece, de nuevo, un orden estricto, la libertad no es ya afirmada como libertad económico-individual, sino solo como libertad social, es decir, orientada a objetivos comunes. Es por eso, no solo característico, sino decisivo, que los utopistas centralistas no ornan ya sus sueños con el campo, la casa y el taller, con conjuntos campesinos y artesanales. Los utopistas centralistas, al contrario, están de acuerdo con los

medios colectivos de producción de la industria, y lo que rechazan es simplemente el «subjetivismo» con el que estos son utilizados y administrados. Cabet fue uno de los primeros que se dirigió a los obreros desde esta perspectiva y que fue tenido por estos como portavoz de su gran futuro. Cabet creía también, y desde luego siguió siempre creyendo, que la tensión entre ricos y pobres se debía a una especie da malentendido que podía solucionarse sin lucha de clases. No confiaba, es verdad, en la influencia de la retórica humana, pero sí esperaba que las crisis iban a ser suficientes para que los capitalistas oyeran, si no la voz de la conciencia, sí la voz de la inteligencia. Prescindiendo, sin embargo, de ello, la utopía de Cabet descansa en el lado no-sentimental y organizador. Su *Voyage en Icarie* (1830) solo aparentemente nos ofrece una nueva isla y un nuevo lugar de asentamiento; su «Icaria» era, más bien, compleja y moderna. En este sentido fue que Cabet utilizó, por primera vez en el programa de 1840, la palabra corramuniste, que Heine iba a introducir después en el idioma alemán con los neologismos «comunista» y «comunismo». Ya no se trata de que unas communités partielles cubran la tierra; Icaria es una formación unitaria, altamente industrializada, sostenida por una poderosa nación de trabajadores. Cabet alaba la industria y su fuerza revolucionaria: «El simple fuego y el agua escueta hacen saltar en pedazos la aristocracia, aniquilándola contra el suelo. Existen los viejos cuatro elementos, pero el vapor es un quinto elemento, y no menos importante que aquellos, ya que crea el mundo del futuro, separando nuestro presente del pasado.» El Estado del futuro, que debía surgir de la industria organizada, estaba pensado con toda la elegancia y la precisión del sistema decimal. Un dictador debería crear el metro originario político, mientras que el sistema decimal mismo significa una lógica del orden capaz de abarcar todos los detalles. El país proyectado está dividido en cien provincias, cada una de la misma extensión y población aproximadamente, y cada una de estas provincias se divide, a su vez, en diez comunidades. Las provincias y comunidades están sometidas al cerebro del trabajo de su ciudad, y en último término, por Icara, el centro, un cristal totalmente racionalizado. El día se encuentra minuciosamente reglamentado, un día de siete horas para los madrugadores, un día a lo Campanella, ocupado desde el principio hasta el fin con el uniforme del trabajo y con comités. Solo hay periódicos oficiales y, fuera de ellos, ningún instrumento para una crítica organizada. Ingenieros y funcionarios gobiernan un mundo técnico; nada podría pensarse más distinto de los falansterios de Fourier. En ninguna otra utopía fue pensado con menos enojo el reloj en vigilia del trabajo, en ninguna se exaltó tanto la exactitud. Junto a esta exaltación-algo real a su lado-domina la planificación económica: un comité industrial establece de antemano la cantidad y la clase de bienes que tienen que ser producidos al año. De esta suerte, la producción funciona sin las crisis que aniquilan el bienestar y que convierten en un infierno su propio sistema a los capitalistas. Pero los capitalistas no estaban inclinados a que les curara de su enfermedad quitándolos la vida; no hay ninguna Icaria voluntaria. Y así fue que, en fin de cuentas, y muy en contra de su doctrina, Cabet experimentó con asentamientos de proporciones mínimas exactamente lo mismo que Owen. Icaria estaba proyectada como un Estado obrero resplandeciente con una metrópolis en su centro; en realidad, Icaria se redujo a una reducida colonia establecida por pioneros comunistas a orillas del Missouri. Pese al vapor, a la gran mecanización, al intento de hacer una empresa modelo, la colonia se hundió,

devorada por los pantanos y la pradera. Desde luego, la «pequeña Icaria» había sido siempre pensada como un sucedáneo; la auténtica Icaria se hallaba a orillas del Sena y era pensada como la Francia perfecta del sistema decimal y de los departamentos, una Francia de la que, tras muchos conflictos y embrollos medievales, han sido alejados también los azares de la propiedad privada.

El vapor iba entonces a derruir más rápida y fundamentalmente de lo que se hubiera podido soñar. No para algo mejor, por lo que al obrero se refiere; en un principio, esto fue solo una esperanza. Una esperanza mantenida, sobre todo, por Saint-Simon, en el que iba a arder, más aún que en Cabet, la alabanza de la vida industrial. Saint-Simon, sin embargo, concebía esta vida, en tanto que vida activa, de un modo excesivamente amplio, demasiado indiferenciado: con el obrero utopizó también al empresario. El contemporáneo de Fourier no poseía la aguda mirada dialéctica de este; y así se le escapó la creación de la miseria por la riqueza, la oposición entre proletariado y burguesía. Su esperanza reposaba así, sin más, en una «clase trabajadora» como también en los «miembros trabajadores del pueblo.» Entre estos contaban, ya que sus intereses de lucro no descansaban en el ocio, también los capitalistas, campesinos, obreros, comerciantes, empresarios, ingenieros, artistas, científicos; todas las gentes sin privilegios feudales heredados contaban para Saint-Simon entre la parte creadora de la humanidad, es decir, en su futuro. Saint-Simon no percibió claramente lo que era la burguesía como clase propia, y por ello, y aunque toda su vida deseó estar al lado de «los más numerosos y los más pobres», creyó también en un arreglo pacífico entre el capital y el trabajo. Lo que hoy es demagogia o necedad armonizadora de tertulia de café, era entonces ceguera por la última novedad industrial, por la modernidad de todos los que se ocupaban con la fuerza del vapor, con la industria y con el progreso. Obreros y empresarios se hallaban simultáneamente a la cabeza del desenvolvimiento, destacándose en igual medida de la corrompida feudalidad. Propiedad adquirida por uno mismo era algo diferente de la heredada de los terratenientes nobles, de los parásitos con veinte antepasados; el poder de la riqueza basado en el propio trabajo era más progresivo que el poder de la riqueza basado en la tradición feudal. Queda el proletariado; pero este, en su debilidad e inmadurez de entonces, le aparecía a Saint-Simon en la Réorganisation de la société européenne (1814) como completamente pasivo y menor de edad. Se proclamaron «héroes de la industria», los cuales, en el «proceso de la revolución industrial», habían de hacer del proletariado, de un objeto de explotación, un objeto igualmente pasivo de la felicidad. Saint-Simon y sus discípulos tenían muchos puntos de contacto con lo que hoy llevan a cabo o esperan los tecnócratas (ya también medio desaparecidos); fueron discípulos de Saint-Simon los que primero imaginaron proyectos para el canal de Suez o el de Panamá, y todo ello en el marco de un mejoramiento del mundo. Saint-Simon mismo alababa la capacité administrative de los representantes activos de la burguesía ascendente; los banqueros, sobre todo, en tanto que representantes de los institutos centrales de la vida económica moderna, estaban predestinados a prestar su ayuda al pueblo, a convertirse en funcionarios públicos de la comunidad industrial del pueblo. Bazard, el teórico de la escuela, decía que los banqueros podían quitar el dinero a los reyes y a los parásitos feudales; los institutos bancarios, de todas maneras, deberían ser

los germes organiques del sistema social del futuro. Y ello, a pesar de que Bazard, que fue el primer saint-simonista que abandonó la fe de su maestro en un «industrialismo» unitario, había ya descrito la lucha de clases en la sociedad industrial. Louis Blanc, a su vez, el posterior y problemático práctico de la escuela de Saint-Simon, creía posible transformar las instituciones capitalistas en instituciones socialistas expulsando todos los elementos personales, también los institutos bancarios, y poniendo en su lugar el Estado. Por razón de su propia concurrencia, el Estado debe suprimir la concurrencia privada; hay que abrir con créditos estatales«talleres nacionales» para la producción de bienes, convirti6ndose el gobierno en el ordenador supremo de la producción. De esta suerte surge, según la expresión de Lorenz von Stein, el novum de un «socialismo gubernamental»: el cual, según la mas intima convicción de Louis Blanc, puede alcanzarse mejor por un golpe de Estado que por une revolución. La admiraci6n de Saint-Simon por la capacite administrative de los banqueros aparece finalmente en Louis Blanc no siquiera como socialismo de Estado, sino como un capitalismo de Estado que tiene el cometido parad6jico de funcionar socialistamente. Toda combinaci6n de socialismo con capitalismo de Estado, como una explotaci6n capitalista por vía administrative, todo enmascaramiento de capitalismo de Estado con socialismo tiene siempre lugar por el camino mostrado ya por la brújula de Louis Blanc. También aquí, desde luego, «la sociedad se hace cargo de los medios de producción», pero una sociedad que no tiene detrás de si ninguna revoluci6n social, que sigue siendo básicamente la misma de antes, y que, por medio de una combinaci6n de formas socialistas y policía política, trata de hacer el sistema de lucro no contradictorio: sin huelgas, maravilloso. Hasta tales absurdos se degradó, bajo tales extravagancias se ocultó la grandiosa idea de Saint-Simon-una verdadera idea de vanguardia de que la gran empresa contiene en si elementos socialistas. Saint-Simon se halla muy atrás de la crítica social contemporánea de Fourier, pero, a la vez, supera con mucho a los socialistas federativos en la presunción de que no es la asociaci6n, sino la organización lo que nos aproxima al socialismo.

Y es que el odio del Conde contra los antiguos señores, siempre que quieren continuar siendo los mismos, es tan autentico como matizado. No sin fundamento se presenta Saint-Simon mismo bajo dos títulos a la vez: como «soldado a las ordenes de Washington) y como «descendiente de Carlomagno». En el primer sentido, como combatiente contra los lores, presenta el anverso de la empresa industrial que no puede negar exclusivamente como una forma mantenida o renovada de la antigua servidumbre de la gleba. Saint-Simon tiene, por eso, a todo empresario explotador como un neo-feudal, o lo que es lo mismo, la industria no es el origen primario de la explotación y de la opresión, sino simplemente el habito feudal en la industria. Una forma de este habitus, hábilmente transformado y aceptado, es pare Saint-Simon incluso el liberalismo económico, es decir, aquella actitud que se esta acostumbrado a considerar como la contraposición extrema del mundo gremial y estamental del pasado. El liberalismo fue también, en efecto, en sus comienzos esta contraposición, pero, en muchos extremos, solo con el fin de situarse en su lugar con los mismos medios inmisericordes de opresión. La verdadera divisa de los jefes de este partido es 6te-toi de hi que je m'y mette.n Con esta frase caracterizó Saint-Simon

excelente y anticipadamente, en efecto, los nuevos caballeros salteadores, y también las ideologías de dominación neofeudales y las formas de lujo del capitalismo en el siglo xix, y mas aun, en el siglo xx. Pero Saint-Simon cree que esta degeneración de sus debilidades no es esencial al «sistema industrial, no es esencial a este: si se suprimen, por eso, el derecho de sucesión y otras formas señoriales de ingresos sin trabajo, podrán dar comienzo en seguida los efectos beneficiosos del industrialismo. Hasta aquí el odio puro contra la feudalidad; a ella, empero, va unida la segunda forma de este odio, a saber, el amor-odio frente a la feudalidad, y para este ofrece un asombroso puente la condena del liberalismo. El conde de Saint-Simon vivió en la época de la Restauración, y ya por razón de la capacite administrative y del centralismo no estaba completamente cerrado a ideas autoritarias. Y así, por otro lado, creía descubrir precisamente en el sistema precapitalista (y en el catolicismo unido a el) elementos mas duraderos que solo la hostilidad contra el pueblo y la opresión. El profeta de la industria no da perdón en ningún punto al feudalismo, pero el profeta de la colectividad centralizada ve en la Edad Media, en tanto que una época vinculada, la Europa mejor. Saint-Simon se roza aquí en muchos puntos con los pensadores de la Restauración, con odiadores de la revolución como De Bonald y De Maistre, con los reaccionarios anticapitalistas y sermoneadores. Puede compararse en este sentido la esperanza de De Maistre: ((Tout annonce que nous marchons vers une grande unit6», o la otra, de su estudio calcado de la Santa Alianza, Etude sur la souverainete: «Le gouvernment est une vraie religion, il a ses dogmes, ses mysteres, ses pretres». Se trata de un pathos del orden mistificado, muy en el estilo de Campanella, y hacia el tiende en arco también Saint-Simon en medio de la industria, entendida como algo que hay que organizar. El liberalismo ha derruido el feudalismo, en efecto, pero allí donde no se ha situado en su lugar solo ha realizado medio trabajo, porque su fruto ha sido negativo o mera destrucción del pasado. El subjetivismo económico y de los demás matices (contenido en el principio manchesteriano del laissez faire, laissez aller) ha disuelto y atomizado la sociedad, y en medio del desarrollo desencadenado de la industria dominan el caos y la anarquía. La intención de Saint-Simon era eliminar estos y enfrentar a las fuerzas productivas desencadenadas aquella capacite administrative que nada tiene que ver con jacobinismos, sino que, al contrario, crea orden, una visión de conjunto desde las alturas de un instituto central, incluso una nueva jerarquía. Ello significa en el saintsimonismo un encuentro paradójico y de grandes consecuencias entre reacción y socialismo, unidos en el odio contra la libertad económica. No solo se encuentran en el la caricatura del socialismo feudal, del que iba a burlarse el Manifiesto comunista- en los degitimistas franceses e ingleses-, sino que el anverso maligno de la paradoja iba a seguir influyendo hasta los coqueteos de Lasalle con Bismarck, hasta las variadas aleaciones de «prusianismo y socialismo», de capital estatal y socialismo. Pero el centralista Saint-Simon hizo suyo el romanticismo antiliberal, sin dirigir la mirada a su utilización reaccionaria, y eso si, sin perseguir un cometido reaccionario. Lo que el quería era dar una nueva función al antiliberalismo, a fin de llegar por el a la luz y al valor humano de la vinculación. Como Fourier, también Saint-Simon estaba convencido de que ninguna época es restablecible como tal; y lo mismo que el basaba su convicción en una concepción en fases de la historia misma. Y así, al final, el soldado de Washington triunfa sobre el descendiente y heredero de

Carlomagno, y ello desde la conciencia hist6rica, que aquí significa progreso y, de ninguna manera, restauración. "Las aguas del pasado pan apagado el fuego caballeresco, y Notre Dame, una ruina innata, se ha hecho una ruina real." La historia discurre aquí a través de tres estadios: un estadio teológico, que hace que el mundo sea creado por los dioses; otro metafísico, que lo deduce de ideas o fuerzas naturales abstractas, y otro positivo, que lo entiende por la desintegración de los hechos y desde causas inmanentes. La moderna sociedad industrial es la positiva, y por tanto, ha escapado totalmente de la mitología religiosa y semirreligiosa de los dos primeros estadios, y por tanto también, no puede retornar ya a la idea vital del feudalismo, que es, en sentido propio, una idea metafísico-religiosa. Lo que si puede es, sobre la base del saber, recuperar la vinculación social y espiritual (sustancia), existente antaño sobre la base de la fe. En lugar de la feudalidad y de la Iglesia se dan ahora la industria y la ciencia, en lugar de la metafísica religiosa, la materialidad. Pero la materialidad misma exige una construcción central, en la que-y aquí nos encontramos, de nuevo, con una Edad Media desintoxicada, secularizada-es posible distribuir por la capacite administrative una especie de Sacramento inteligente. El Systeme industriel (1821) de Saint-Simon, así como, sobre todo, su ultima obra Nouveau Christianisme (1825) aspiran a una articulación estrictamente jerárquica de las funciones industriales y a un fin centralizado de la libertad diletante de perturbación, de la libertad como anarquía. La autoridad intelectual que, en la Edad Media, estaba en manos del clero, pasa ahora a los investigadores e intelectuales, y el Estado industrial organizado se convierte-inmortalmente, eternamente-en (Iglesia de la inteligencia). A su cabeza se hallara un sumo sacerdote social, una especie de papa de la industria, y será sustentado por el espíritu de un cristianismo rejuvenecido. Son todas ellas ideas que, una generación mas tarde, se repetirán en el ultimo periodo de la filosofía de Auguste Comte, y que llenan siempre las fantásticas bodas ensoñadas entre el socialismo sacro y el Vaticano profano. El protestantismo aparece aquí como una insuficiencia laxo-individual, el deísmo como una generalidad laxo-agnostica; sin jerarquía no hay religión, tampoco la de la nueva inteligencia. El naturalista ingles Huxley ha denominado tales construcciones catolicismo minus cristianismo, y de la escuela de Comte nos llega una corrección que es una confirmación: la religión positiva del futuro es el catolicismo mas ciencia exacta. Si esto puede decirse de Comte, no así de Saint-Simon, cuyo papismo social no estaba pensado, en absoluto, sin cristianismo. El papismo social de Saint-Simon no se basaba solo en la arquitectura jerárquica, sino en una humanidad cristiana agudizada, organizada pasta el extremo. El predecesor de todas estas iglesias futuras o iglesias de la inteligencia fue, desde luego-pese a la actitud antideista de Comte-, un deista, que lo fue en el sentido de la sedicente religión natural: John Toland. En su Pantheisticon (1721) Toland no solo exigía, como todos los deistas, una religión que, prescindiendo de toda revelación del mas allá, "coincidiera con el pensamiento científico". Toland estableció también para su dios natural "el todo, desde el que todo ha nacido y hacia el que todo retorna" un culto propio, el culto "de la verdad, libertad y salud, los bienes supremos del sabio". Y sobre todo, y de igual manera que Comte, instala nuevos santos y padres de la Iglesia, a saber, "dos espíritus sublimes y los mejores escritores de todas las épocas". Aquí tenemos ya la "Iglesia de la inteligencia". En la época de las fabricas y del romanticismo, Saint-Simon iba a añadirla el papa de la industria,

y desde luego, ciertas correspondencias de la vinculación, antes inexistentes: las correspondencias socialismo-organización eclesiástica. Prescindiendo de ello, el pathos de la organización social, de una industrial social estatal esta aquí entendido de modo brillantemente antiliberal. La utopía de Saint-Simon se halla mucho mas próxima a la de Campanella que la de Moro, y lleva en si todas das ventajas, pero también todos los peligros de un pensamiento colectivo que no esta revestido de elementos democrático-federativos en su organización centralizada, mas aun, en el que el carácter estricto de la organización no está construido solidariamente con estos elementos.

UTOPISTAS INDIVIDUALES Y LA ANARQUIA: STIRNER, PROUDHON, BAKUNIN

¿No aparece como la mejor una vida que discurre sin violencia? Desarrollándose el individuo como señor de si mismo, independiente, desvinculado, creciendo, por lo menos, según sus propias posibilidades. El mismo Saint-Simon decía en su lecho de muerte: «Todo mi esfuerzo se expresa en la idea única de asegurar a todos los hombres el desarrollo mas libre de sus capacidades.» El mejor de los tutores, también sociales, es aquel que desaparece de golpe. Los anarquistas, desde luego, que quieren dar utópicamente este golpe, tienen todos en común, pese a ello, una actitud pequeño-burguesa. No solo porque la mayoría tienen este origen, sino por razón de sus objetivos directos, que causan la impresión, a menudo, del mundo privado independiente del rentista. Stirner, mas bien un maestro de escuela agreste que un león, comenzó con la apelación al yo en si, al «propio» de si mismo. El «propio» es uno de los protagonistas en La sagrada familia de Marx. El curioso libro El único y su propiedad (1844) quiere liberar al individuo y a nadie mas de las ultimas «telarañas» y los últimos «fantasmas» que quedan del mas alla. Desde el punto de vista del hombre totalmente privado, las telarañas que han quedado son las sociales y morales. El «único» rehúsa seguir siendo guiado por tal servicio ideal como es el servicio al prójimo, al pueblo, a la humanidad. El único es ya hombre y no necesita llegarlo a ser por el cumplimiento de sedicentes obligaciones generales, y por tanto, fantasmagóricas. Todo super-yo desaparece así como toda exigencia proveniente de el: «Vivo tan poco según una función, como la flor crece y huele según una función.» El yo es para si mismo su super-yo y también su Estado utópico, manteniendo con los otros, todo lo mas, un único o unión, pero solo en tanto que ello aprovecha al propio goce. Tan pronto como la unión se solidifica, tan pronto como amenaza convertirse en sociedad o incluso Estado, tiene que ser abandonada por el «único». En una palabra, el «único», que solo concluye el contrato social consigo mismo, es un individuo marginal libre, no solo respecto a la sociedad del momento, sino respecto a toda sociedad pensable. A la vez, empero, muestra hasta que punto se hallan en conexión la marginalidad y la sociedad: el «único» es el mismo solo un fenómeno social. El individuo de Stirner tiene mucho de común con el individuo de la escuela cínica, excepto en su falta de necesidades; y el cínico en sentido clásico se convierte en cínico en sentido moderno. El teatro naturalista ha mostrado con predilección tales cínicos; pero no como su propio Estado futuro, sino como bohemios sarcásticos y desgraciados, o patéticos y fracasados, o bien como

cínicos de la mentira vital (así en Gentes solitarias de Hauptmann, en el Ulrik Brendel del Rosmerholm de Ibsen o en el Rellin del Anade salvaje). Y la correspondencia del cínico en su mismo mundo es el filisteo, cuya libertad, si no es otra que la de la esfera privada, solo contiene una limitación total. Como sumo social, el individuo desencadenado no va más allá de la sociedad de empresarios privados, incluso de pequeños rentistas, que son los que le han dado a luz. El único y su propiedad es un titulo, por eso, que orna no solo el escudo del libertinaje, sino también el letrero domiciliario de los filisteos.

Esto último es, en su pleno sentido, el caso en el anarquista Proudhon. En sus orígenes, desde luego, en la cuna, por así decirlo, la cantinela de Proudhon sonaba todavía áspera, mas aun, su texto -que tan pronto iba a hacerse pequeño-burgués aparecía lleno de fuerza, como un ataque contra la propiedad como todavía no se conocía. El primer escrito de Proudhon planteaba ya en su titulo la cuestión fundamental, Qu'est-ce que la propriete? para responderla con la frase famosa: ala propiedad es un robo. Esta consigna, por muy general que fuera su formulación, tuvo un efecto, no solo desconcertante, sino que se considero una profanación del sanctasanctorum burgués y de la presuposición sin más del individuo burgués. Pero, sin embargo, en su segundo escrito, Proudhon-objeto, mas tarde, de la Miseria de la filosofía de Marx atribuía a la propiedad un origen mas simpático: «la propiedad tiene sus raíces en la naturaleza del hombre y en la necesidad de las cosas». Los fundamentos del individuo burgués quedan así intactos, pero, sin embargo, en una amplitud utópica: todos los hombres son elevados a la categoría de modestos propietarios, y la propiedad del poseedor tiene que ser mantenida en límites tan reducidos que no constituya nunca un medio para el sometimiento de otras personas. Tampoco Fourier, tampoco Saint-Simon abolieron totalmente la propiedad privada, pero esta anomalía es una anomalía dentro de su propia doctrina, está en contradicción con ella, figura en ella solo *en passant*: En Proudhon, en cambio, el mantenimiento de la propiedad privada se sigue de una regla, de unos principios a priori característicos del anarquismo. Procede del liberalismo abstracto del siglo xviii, al que tan pro-ximo se halla el anarquismo, y recuerda curiosamente a las anticuadas deducciones del Derecho natural trasplantadas a la utopía. Y así la utopía de Proudhon está fundada en toda una serie de «axiomas» y «principios», burgueses-revolucionarios sin duda, pero también estático-idealistas. El primer axioma establece la autonomía de la persona, con la que es incompatible toda desigualdad causada por las circunstancias sociales. El segundo axioma establece la idea de la justicia como la fuerza insita en toda persona de respetar y fomentar en toda otra persona la dignidad humana. Estos son los axiomas, a los que se unen principios, sobre todo para el uso histórico, es decir, para el conocimiento de las fuerzas que mueven la historia. Proudhon equipara incluso el abstractum, que es para él el principio o la categoría principal de una época, con la fuerza motora de esta época, confundiendo así el fundamento del conocimiento-incluso el tópico de un resumen sumario-con el fundamento real. En el reino de estos principios tiene su sitio la dialéctica, pero una dialéctica mal entendida. Proudhon considera las contradicciones económicas, no como fermento del cambio, sino que las mantiene en una oposición meramente estática, en una simple duplicidad, de tal manera, que la dialéctica no designa otra cosa que la luz y la sombra de toda categoría

económica. O lo que es lo mismo, propiedad, valor, división del trabajo, crédito, monopolio, etc., tienen cada uno su lado positivo y negativo, y el lado negativo es sentenciado y eliminado por los dos «axiomas». En el Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère (1846), y sobre todo en su obra principal De la justice dans la révolution et dans l'église (1858) Proudhon expone esta su «armonía incontradictoria del futuro». En ella se contiene una existencia social que ha encontrado su centro, su clase media, y que, por eso, funciona tan tranquilamente como una rueda en torno a su eje; una sociedad sin roces, y por eso, sin poder, sin Estado. Todo ello está construido sobre la base de los dos «axiomas», de la independencia individual de los productores, pensados como pequeños campesinos y pequeños burgueses, y de la valoración recíproca de la persona, y de la mutualité o ayuda mutua. La propiedad privada, derivada del axioma de la persona autónoma, aunque garantiza, de nuevo, esta libertad individual, tiene, desde luego, que ser decantada. La propiedad privada, en efecto, está manchada, en primer lugar, por el fenómeno del dinero acuñado, y en segundo término, por los réditos del capital prestado. Estas dos profanaciones de la propiedad privada deben ser suprimidas por medio de un amplio crédito social, justamente en el espíritu de la ayuda mutua. O más precisamente: en forma de un banco de intercambio que, en lugar de dinero, emite bonos de circulación por el valor de los bienes suministrados. La utopía de Proudhon pretende, de esta manera, suprimir, a la vez, capitalismo y proletariado; es decir, no primero el capitalismo (por la acción proletaria) y después el proletariado (por la autoeliminación de esta última clase hacia la sociedad sin clases), sino que lo que tiene lugar es nivelación o armonía del centro, y la burguesía como el proletariado se disuelven en el petit propriétaire rural ou industriel. Marx habla una vez de la pequeña burguesía como del estrato en el que se embotan, a la vez, las contradicciones de dos clases: precisamente esta situación es eternizada en el ideal proudhoniano del centro desproletarizado, descapitalizado. O como dice más concretamente Marx sobre Proudhon y su proclamada «igualdad de propiedad» : Proudhon elimina la alienación económiconacional, pero dentro de la alienación económico-nacional. Con lo cual la anarquía ni siquiera elimina todas las contradicciones, a saber, la de la rama burguesa en que se sienta y que, a la vez, sierra. Los anarquistas rechazan, es verdad, los caracteres externos del Derecho burgués, la coacción y las leyes, pero dejan en pie su esencia interna, el contrato libre entre productores independientes o fingidamente independientes. Esto se ve muy claramente en Stirner como teórico del «Único y su propiedad», mientras que en Bakunin o Krapotkin ello se halla difuminado en el mundo más amplio del fuego o del amor. En su Idée générale de la révolution dice Proudhon una vez: «Quiero el contrato y no las leyes; para que yo sea libre es preciso que el edificio entero social sea reconstruido sobre la base del contrato recíproco» (pág. 138). Posteriormente, sin embargo, allí donde se trata de algo tan esencial al contrato como es su cumplimiento, el anarquista tiene que añadir en el mismo libro: «La norma, de acuerdo con la cual hay que cumplir el contrato, no descansará exclusivamente en la justicia (el segundo axioma), sino también en la voluntad común de los miembros de la comunidad. Esta voluntad impondrá el cumplimiento del contrato, si es necesario, también con la fuerzan (pág. 293). Ningún axioma, empero, había hablado de la fuerza, ni siquiera de la voluntad común. Y es que no es posible fundamentar ninguna utopía sobre el contrato, centro del Derecho

civil burgués, sin que aparezcan, de nuevo, las consecuencias de una sociedad basada en la fuerza. El anarquismo se anula a sí mismo por razón de esta contradicción; el individuo del contrato libre-aun pensado como un pequeño burgués ideal-no puede prescindir de la coacción. Lo que surge del instrumento fundamental de la sociedad basada en la propiedad privada, no puede desembocar en asociaciones ajenas a la fuerza. Un discípulo americano de Proudhon, el anarquista Josia Warren, iba a hacer una profesión de fe

totalmente en el sentido de Stirner: «Every man should be his own government, his own law, his own church, a system within himself!» Pero las radicales consignas de libertad se disuelven finalmente en el ideal del eremita de familia y en aquel aldeanismo pequeño-burgués, en el que tan a gusto se siente. El final de la utopía de Proudhon sería la omnipotencia del provincianismo, es decir, y dado que la clase media se eterniza como mayoría, sería la dictadura de la mediocridad. Esta dictadura de la mediocridad amenaza, por lo demás, siempre que una democracia se apoya en amplios estratos medios, incorporándose su infección de «buena cuna», una mezcolanza de resentimiento y falta de cultura. Tenemos también—en el espíritu, aunque no en la letra de Proudhon—una especie de comunismo traducido en pequeño-burgués y disfrazado de pequeño-burgués. La anarquía de Proudhon, con su contenido filisteo y la justeza del sentido común que responde a este contenido, tiene en sí, en todo caso, un sistema de bohemia a lo Babitt, o también una chabacanería revolucionaria.

Que la anarquía, aun sin serlo totalmente, apareciera como el horror del burgués transitoriamente, tiene que agradecérselo a su representante más vehemente: a Miguel Bakunin. Bakunin no conjuraba el justo medio, sino lo irrefrenado, lo que desea y entiende vivir precisamente la falta de seguridad; y así mantuvo encendido en las llamadas «ligas» o asociaciones de oficios el fuego de un peligroso entusiasmo vacío. En ellas se insertaron, aunque la mayoría de las veces solo se cantaron, el bosque salvaje, la estepa libre, la vida de salteadores del sur de Rusia. De Bakunin procede la frase abstracta, de que el placer de la destrucción es un placer creador, aplicando esta «dialéctica» a la reacción en Alemania. En esta convicción se encuentra el origen de la violenta propaganda de la acción, por medio de la cual el individuo eliminando a otros individuos quería aniquilar el Estado. De Bakunin proceden también las terribles palabras siguientes (1860, en una carta a Chassin, un miembro de la Fraternité International del mismo Bakunin): «El gran maestro de todos nosotros, Proudhon, decía que la más desdichada combinación que podría venir, sería que el socialismo se aliara con el absolutismo, las aspiraciones del pueblo a la liberación económica y bienestar material con la dictadura y la concentración de todos los poderes sociales y políticos en el Estado. Que el futuro nos proteja del favor del despotismo, pero que nos proteja también de las desdichadas consecuencias y del desdichado entontecimiento del socialismo doctrinario o socialismo de Estado... Nada vivo y humano puede prosperar fuera de la libertad, y un socialismo que la expulsara de su seno o que no la aceptara como base y como el único principio creador,

nos llevaría directamente a la esclavitud y a la bestialidad.» En estas frases se encuentra toda la monomanía del odio contra la autoridad, mientras que, a la vez, contienen tanto la vagorosidad declamatoria como el sentimiento superficial de libertad de la utopía anárquica, irreflexiva y que se agota en inmediateces. No el capital es para ella el mal fundamental, sino el Estado; en este se concentra primariamente el odio de Bakunin, mientras que todo lo demás le aparece como un mal de segundo grado, incluso un mal derivado. Según la teoría anarquista el Estado fue fundado solo por conquistadores e impuesto así a los súbditos, los cuales, de esta suerte, quedaron condenados a la servidumbre y a la categoría de ilotas. De acuerdo con ello, el opresor político Estado precede, tanto cronológica como causalmente, a la explotación, y es siempre su presupuesto. Bakunin, por eso, diagnostica al Estado—una mera función económica en Marx—como foco y origen de todas las situaciones de explotación, y a diferencia de los marxistas, sitúa en el centro de sus consideraciones la eliminación de esta función. El Estado no recibe de los marxistas ni siquiera el honor de ser eliminado de propio intento, sino que, según la frase famosa de Engels, muere, más bien, por sí mismo al desaparecer las clases. Esta es una concepción económico-real; según los anarquistas, en cambio, el lucro, la bolsa, la acumulación, son puestos en marcha por el Estado, pudiera decirse, desde el más allá. Porque el Estado es también aquí cada vez más fetichizado. En su escrito *Dieu est l'état* (1871) Bakunin ve en Dios la fuente de la opresión; la fe en Dios (es decir, simplemente una conciencia falsa) es el señor feudal de toda autoridad, de todo derecho de sucesión, en suma, de todo capital. En lugar del Estado y de la Iglesia, en la visión de futuro anarquista aparece la Internacional libre y atea de los obreros, y aparece, a saber, de modo inmediato, no por la conquista, sino por la demolición del poder estatal, siguiéndose así la libertad económica de modo inmediato. En su odio abstracto contra el poder, Bakunin rechaza —pese a su propaganda de la acción—también el poder cuando este es un poder revolucionario, cuando se ha convertido en un poder de gobierno en manos del proletariado victorioso. Simplemente por la eliminación de la autoridad, en la nueva comunidad aparecen, desde el primer día, la *égalisation des classes,* el amor libre, la fraternidad sin frenos. Más aún, tan pronto como se hunde la nave del Estado, desaparece y se hunde, por así decirlo, también el hosco océano, el océano de la heteronomía con sus tiburones y su noche; la solidaridad voluntaria florece bajo el sol de la autonomía. Esta es la fe anarquista, que edifica, como se ve, en la convicción de una naturaleza solo pervertida por la relación siervo-señor.

Considerada en su totalidad la visión de libertad anarquista solo es, en parte, ideología individualista caduca del siglo XVIII, y en parte, un trozo de futuro en el futuro, para el que no se dan ninguna presuposición en el presente: a no ser en el levantamiento, en el acto heroico fugaz, en el lirismo político, que no tienen en cuenta ni la épica, ni menos aún, la dialéctica de la historia. De esta suerte, la anarquía discurre apátrida en divagaciones idealistas-vitalistas, sin materia, sin un saber detectivesco de la materia económica. Si su transformación se lograra alguna vez, no hay duda de que ciertos motivos anarquistas, puestos en su sitio, serían también marxistas. Estos motivos se encuentran incluso ya en el marxismo, aunque no, en su pleno sentido, como postulados del presente, sino como profecías y consecuencias. Aquí hay que mencionar la profecía ya aludida de Engels, su esperanza de que, en un día, el Estado morirá, convirtiéndose, de una dominación sobre hombres en una administración de cosas. Aquí figura, muy en primer lugar, la formulación que Lenin expresa en *El Estado y la revolución* como uno de los objetivos comunistas: «Cada uno ha de producir según sus capacidades, cada uno ha de consumir según sus necesidades.» Teniendo en cuenta que esta formulación, que tan anarquista parece —una quintaesencia de la ausencia de coacción—, no procede de anarquistas, sino, muy curiosamente, de un saintsimonista, de Louis Blanc, el problemático inventor de los talleres nacionales. Para decirlo en pocas palabras: el sueño de la sociedad sin dominación, si se entiende tácticamente, es el medio mejor para no convertirlo en realidad. Entendido, en cambio, de modo fundamental, después de suprimir los fundamentos económicos del Estado, el sueño se convierte en algo evidente.

Castillos proletarios en el aire en los preludios de la revolución de 1848: Weitling

Poco antes de despertar es cuando el hombre acostumbra soñar más abigarradamente. Weitling, una de las últimas cabezas puramente utópicas, ofreció no la visión más cálida de una nueva época, pero sí la más rica, la más anhelante. Weitling había nacido como proletario, y ya esto le separa de otros mejoradores del mundo que hemos examinado aquí. También Proudhon, es verdad, era de procedencia plebeya, pero se alzó pronto a la clase pequeño-burguesa y era desde esta desde la que hablaba. Proudhon, propietario de una imprenta, hablaba desde sus problemas crediticios, Weitling, *operario en un taller de artesanía*, hablaba desde la mi-

seria proletaria y desde la conciencia auroral de su clase. Por esta razón falta también en él el tono de compasión que hacen valer, tan a menudo, los utopistas distinguidos frente a los más pobres; en Weitling resuenan amargura y esperanza alimentadas por su propio dolor. Como dice Franz Mehring, Weitling «derribó las fronteras que separaban de la clase obrera a los utopistas de Occidente»; este es su mérito histórico. Weitling no fue, desde luego, ni presidente ni jefe de la clase obrera alemana, que entonces, en los preludios de la revolución de 1848, comenzaba a formarse por vez primera. Pero aquí existía contacto, o mejor aún, identidad de un hombre de la clase desheredada con la claridad de esta sobre sí mismo. En consonancia con ello, Weitling muestra con igual penetración elementos auténticos como retardatarios; su *pathos* guarda afinidad con el de Babeuf, otro de los primeros portavoces proletarios. Weitling es la primera voz proletaria en Alemania, como Babeuf es una de las primeras de Francia, una voz que, por primera vez, después de haber sido estrangulada la Revolución francesa, hizo valer aquellas exigencias de igualdad real de las que el burgués había privado al *citoyen*. Hay por eso conexiones, tanto de la pureza como del primitivismo, entre la cabeza de los *égalitaires* y Weitling. El manifiesto proletario-temprano que hicieron público en 1795 los *égalitaires* se halla muy injustamente semiolvidado; en su mundo de sentimientos—podría también decirse, en su visión de futuro y en su radicalismo—se encuentra también Weitling. No hay más que oír algunas frases del manifiesto de Babeuf: «La Revolución francesa no es más que el antecedente de una revolución mayor, más seria, que será la última. Ninguna propiedad privada del suelo, el suelo no pertenece a nadie, exigimos el goce común de los frutos de la tierra, los frutos pertenecen a todos. ¡Desapareced, indignantes diferencias entre ricos y pobres, entre dominadores y dominados! Ha llegado el momento de constituir una república de los iguales, la gran casa hospitalaria *(hospice)* abierta a todos.» Dada la situación de las fuerzas de producción en la época, esta «república de los iguales» solo podía representarse, desde luego, como durante todo el siglo XIX se había representado el burgués el «Estado del futuro»: como un Estado de la partición, del reparto y de la nivelación. Marx se mofa, por eso, de la «igualización tosca y ascética» de Babeuf, una mofa que no hace extensiva a las manifestaciones igual de puras y primitivas de Weitling. En un principio, Marx tendió incluso a supervalorar a Weitling, llegando a escribir sobre su *Garantías de la armonía y de la libertad* (1842): «Si se compara la sobria y pusilánime mediocridad de la literatura alemana con este exorbitante y brillante debut de los

obreros alemanes; si se comparan estos gigantescos zapatos de niño del proletariado con las dimensiones de pigmeo de los zapatos políticos de la burguesía, no hay duda de que hay que profetizar a la cenicienta alemana una figura de atleta.» Más tarde, desde luego, Marx tendía, más bien, a una infravaloración. «No había forma de curar las arrogancias de Weitling, y así no quedó otro remedio que eliminar este freno en el desenvolvimiento del proletariado.» En efecto, Weitling fue miembro de una «Liga de los justos», muy sentimental y poco clara, en la que no faltaban influencias de Proudhon y cuyo lema era: «Todos los hombres son hermanos.» La diferencia entre este lema respecto al de Marx, «Proletarios de todos los países, uníos», es la diferencia que hay entre el socialismo militante y el socialismo lírico. Weitling cayó también, al final, en la tentación de los experimentos sociales, fundando en Columbia un banco de intercambio de productos, con el fin, nada menos, que de lograr una cooperación armónica entre la burguesía y el proletariado. Es posible, desde luego, que este fin proclamado fuera, más bien, un objetivo táctico, cuando no demagógico; pero, desde luego, Weitling, que murió en 1871, puso en marcha los comienzos del movimiento obrero alemán en Estados Unidos. Y aun cuando influido por Proudhon, no puede decirse que Weitling fuera anarquista; la influencia de Saint-Simon es mayor y aportó orden a la libertad social. Ya su primer escrito, *La humanidad como es y como debería ser* (1838), describía una «constitución de la gran liga familiar de la humanidad», en la que la jornada de trabajo estaba minuciosamente reglamentada, y en la que la producción estaba estrictamente adaptada al consumo. La regulación, como la adaptación, tienen lugar sobre una base artesanal, de tal suerte que las «dos condiciones esenciales de la vida humana, trabajo y goce» se encuentren tratadas según un mismo orden general. «Una de ellas es el orden familiar o el orden del goce, la otra el orden del trabajo»; la primera consiste en familias bajo la inspección del más anciano, y la segunda, se compone de campesinos, obreros, maestros y el ejército industrial. «La futura comunidad de bienes es el derecho en común de la sociedad a vivir, sin preocupaciones, en un bienestar permanente; y la mayoría no tratará nunca de destrozar este derecho, porque es su propio derecho, el derecho de la mayoría.» Tenemos aquí un lenguaje popular, ingenuo y emocionante, penetrado de estado de naturaleza y sueño cristiano. Pero, en cambio, en lo que se refiere al logro de esta situación, el proletario Weitling habla mucho menos ingenuamente que la mayoría de los utopistas burgueses. Weitling tiene el sentido de la realidad propio del hombre sufrido, más aún, de la víctima

del capitalista, y por eso no cree en medidas socialistas «con ayuda» de la clase dominante. El proletario Weitling se halla, en este sentido, muy por encima de los anteriores ilusionistas, critica y ve muy bien a través de los astutos creyentes de aquel socialismo desde arriba. Así lo testimonian las siguientes palabras: «Desconfiemos de las reformas calculadas por el capital así como de los hombres de dinero; de ninguno de ambos tenemos que esperar, sino solo trampas de las que el hombre bueno no podrá estar nunca suficientemente alerta.» Se trata de la advertencia de que, en la ruta hacia el país de la dicha, no hay peligro mayor que el de los falsos profetas, de los falsos amigos que quieren apartarnos del duro camino. A la advertencia se unen otros consejos menos realistas, pero todos intergérrimos y de un espíritu cristiano no oído desde hacía tiempo. Así en el *Evangelio del pobre pecador*, y muy especialmente en las *Garantías de la armonía y de la libertad* (1842), una ensoñación que recuerda, en muchos puntos, a las esperanzas de la guerra de los campesinos alemanes. La acción, como el contenido de la revolución social, quedan expresados en unas frases concisas: «El temor es la raíz de la cobardía, y el obrero tiene que desarraigar esta planta dañina, haciendo crecer en su lugar el valor y el amor al prójimo. El amor al prójimo es el primer mandamiento de Cristo, y en él se encuentran contenidos, por ello, el deseo y la voluntad, y consiguientemente, la felicidad y el bienestar de todo lo bueno.» También una esperanza adventista resuena, poco antes de la *Primavera de los pueblos* de 1848: «Un nuevo Mesías vendrá para hacer realidad la doctrina del primero. Un nuevo Mesías que derruirá el podrido edificio del viejo orden social, que llevará las fuentes de las lágrimas al mar del olvido y convertirá la tierra en un paraíso.» Weitling no era un gran arquitecto, pero su castillo en el aire tiene una gran medida humana. En él hay algo de la buena mano de las mujeres, un trozo de utopía matriarcal-femenina, que aborrece desde el fondo de su corazón la guerra y la brutalidad, la explotación y la tiranía. Y sobre todo, en la construcción de Weitling alienta algo del trabajo del hijo del carpintero, un elemento permanente de amor primitivo cristiano. También Saint-Simon había tratado de establecer la relación entre Jesús y el tribuno popular, pero el resultado no fue tanto un nuevo cristianismo como una nueva especie de Iglesia. El sueño más amable de Weitling no apunta nunca a los señores, ni siquiera a los señores socialistas de Saint-Simon. Weitling es un hermano en el corazón, amable por naturaleza, pero, por primera vez desde hacía mucho tiempo, y por última vez antes de mucho tiempo, es alguien que sabe leer la Biblia como un anabaptista la hubiera leído.

En la perspectiva de un proletariado sin desarrollar surgía, desde luego, más la visión de una sociedad de «pequeñas gentes» que una sociedad sin clases; y ni siquiera una sociedad de «pequeñas gentes» podía realizarse de esta forma. Pero «la gran liga familiar de la humanidad», posibilitada por un «orden del trabajo asociativo» es, sin embargo, algo más que estilo Biedermeier en la utopía. Tiene, sin duda, la gracia y la pureza de este estilo, pero no le falta, sin embargo, grandeza tosca, aspiración fundamental, y entre todo ello, un problema que habían de ignorar todo un siglo los movimientos radicales. Es el problema del hijo del carpintero y el socialismo o el del retorno de Cristo a los afligidos y oprimidos. Weitling buscaba un sindicato rojo del proletario Jesús, pretendía un socialismo que ni siquiera evita ser edificante. Con mucha amargura y pureza, el sueño de Weitling dirigió la mirada a una tierra prometida, justamente cuando Marx y Engels acababan de empezar a descubrir y abrir los caminos reales que llevaban a aquella tierra.

Un resultado: debilidades y rango de las utopías racionales

Uno se siente siempre asombrado por el hecho de que el mayor odio puede, sin embargo, ser confiado. En esta situación se encuentran muchos de los soñadores aparecidos hasta ahora, los cuales, a final de cuentas, eran conciliadores. El mismo enemigo a muerte de la explotación, que acaba de describir su horror inmisericorde, se dirige a los explotadores y les propone que ellos mismos se supriman. Los utopistas condenan desde lo más profundo de su corazón la injusticia, desean la justicia, pero desde la cabeza—y en tanto que utopistas abstractos—tratan de construir el mundo mejor, y una vez más, desde lo más profundo de su corazón, esperan encender la voluntad hacia este mundo. Se convierten en regla algunas excepciones amables, también snobistas, algunos tránsfugas del «comercio de perros»; en todos ellos se apela a la justicia y a la razón. Solo hacia 1848 se abrió paso la experiencia que Herwegh iba a expresar con estas palabras: «Solo el rayo que los alcance puede iluminar a nuestros señores.» De la misma manera, empero, que los empresarios debían ser convencidos de ser lo contrario, así también la realidad restante, la sociedad en su conjunto, debía ser conducida a su contrario, sin mediación, como por la solución repentina de un conjuro. Aun cuando algunos utopistas, así, por ejemplo, Fourier y Saint-Simon buscan mediaciones histó-

ricas, vislumbres de tendencias existentes, también aquí triunfa, sin embargo, la indagación, privada y abstracta en lo esencial, de un Estado fantástico independiente de la historia y del presente (de las «escorias del presente»). Fourier, el único dialéctico de esta serie, fijó más la vista en tendencias reales, pero también en él hay más decreto que conocimiento, más utopía abstracta que utopía concreta. En los utopistas abstractos, la linterna del ensueño parece encontrarse en un espacio vacío, y lo dado tiene que inclinarse ante la idea. Ahistórica y adialécticamente, abstracta y estáticamente se acercaron las visiones constructivas desiderativas a una realidad que sabía muy poco o nada de ellas. Solo raras veces, desde luego, es esta debilidad una debilidad personal de los utopistas; hay que decir, más bien, que el pensamiento no se hizo realidad, porque la realidad de entonces no se hizo pensamiento. La industria estaba sin desarrollar, el proletariado sin madurez, la nueva sociedad apenas si era visible en la vieja. En *La miseria de la filosofía* observa Marx sobre ello (aunque solo contra Proudhon, refiriéndose también a todos los antiguos utopistas): «Mientras que el proletariado no esté suficientemente desarrollado para constituirse como clase, y su lucha, por tanto, no revista carácter político, mientras que las fuerzas productivas no estén suficientemente desarrolladas en el seno mismo de la burguesía para hacer transparentes las condiciones materiales que son necesarias para la liberación del proletariado y para la constitución de una nueva sociedad, mientras tanto, estos teóricos serán solo utopistas, que, para prestar ayuda a las necesidades de la clase oprimida, solo piensan sistemas y buscan una ciencia regeneradora. En la medida, empero, en que la historia progresa y en que la lucha del proletariado se dibuja más claramente, ya no tienen necesidad de buscar la ciencia en sus cabezas; solo tienen que rendirse cuentas de lo que tiene lugar ante sus ojos, haciéndose órgano de ello. Mientras que buscan la ciencia y solo construyen sistemas, solo ven miseria en la miseria, y no ven el lado revolucionario de ella que hará saltar en pedazos la vieja sociedad. A partir de este momento, la ciencia se convierte en producto consciente del movimiento histórico y ha cesado de ser doctrinaria: se ha convertido en revolucionaria.» Y doctrinarias eran las viejas utopías, porque su esencia tan fantástica, incluso tan fantasmagórica, estaba vinculada al estilo de pensamiento racionalista de la burguesía. Hasta finales del siglo XVIII, la ciencia fundamental de la burguesía era la matemática, no la historia, y el método de esta matemática era formal, era creación del objeto desde el pensamiento puro. Este método era, y no en último término, el modelo metódico del Derecho natural, ese próximo pariente de

las utopías. Por muy poco que la construcción utópica tenga de común con la construcción matemática, e incluso con la construcción iusnaturalista, por muy poco que el utopismo represente una ciencia, no hay duda, sin embargo, de que se mueve en construcciones—Proudhon sitúa incluso «axiomas» en su base—como si se tratara también de una ciencia formal. El método constructivo influyó tan intensamente, que, tanto el Estado existente como, desde luego, el «Estado racional» utópico, podían aparecer como mecanismos, y el utopista moderno era ingeniero social (desde la pura razón). Este utopista no esperaba ya la llegada por gracia de Jerusalén, sino que cambiaba una máquina social que funcionaba mal por otra que funcionaba perfectamente. Y ninguno de los utopistas ha llegado a comprender por qué «el mundo» no se interesaba por sus planes y por qué había tan pocos encargos para la construcción del nuevo edificio.

No obstante lo cual, estos soñadores poseen un rango del que nadie puede privarles. Indudable es ya de por sí su voluntad de *cambio,* y pese a su apariencia abstracta, no son nunca solo observadores. Esto distingue a los utopistas de los economistas políticos de su tiempo, incluso de los más críticos (aunque se hallan muy detrás de estos en saber e investigación). Fourier dice con razón, que los economistas políticos (p. ej., sus contemporáneos Sismondi, Ricardo) no hacían más que iluminar el caos, mientras que él quería que se saliera de él. Esta voluntad de *praxis* no se manifestó, desde luego, casi nunca; por razón de las escasas relaciones con el proletariado, por razón del escaso análisis de las tendencias objetivas en la sociedad existente. Aunque, desde luego: la mayor consideración de estas tendencias, si se aumenta mecánicamente llevando al economismo, solo sirve para debilitar la voluntad de *praxis*. Puede debilitarla más fundamentalmente que la utopía abstracta, haciendo que el socialista (o más exactamente, el socialdemócrata), en tanto que tipo autópico, se convierta en un esclavo de las tendencias objetivas. La ideolatría objetivista de lo objetivamente posible aguarda entonces pestañeando hasta que las condiciones económicas del socialismo han madurado, por así decirlo, completamente. Pero estas no están nunca tan maduras ni son nunca tan perfectas, como para no necesitar una voluntad de acción ni un sueño anticipador en el factor subjetivo de esta voluntad. Como es sabido, Lenin no esperó hasta que las condiciones en Rusia dieran el permiso para el socialismo en el tiempo lejano y cómodo de sus nietos. Lenin traspasó las condiciones, o más bien, ayudó a su madurez por objetivos concretos-anticipadores situados más allá de ellas, objetivos que son parte también de la madurez. Y si el conocimiento de que el capitalismo ha llegado con

el dominio de los monopolios a su último estadio, el del acabamiento y el de la putrefacción, de que la cadena tiene que romperse por su eslabón más débil, si es verdad que este conocimiento era también el conocimiento de las condiciones objetivas del triunfo revolucionario, ¿qué hubiera aprovechado la hora del Gran Octubre, cómo se hubiera podido afirmar el poder sin la visión futura superadora del socialismo, sin el factor subjetivo en la forma consciente, altamente organizada y disciplinada del partido? El marxismo es instrucción para el obrar; pero si prescinde del sujeto y se hace ajeno a los fines, entonces surge el antimarxismo fatalista, que degenera en la justificación de que no se ha obrado, porque el proceso seguirá ya de por sí su camino. Tal automatismo se convierte, por eso, en un libro de cocina lleno de ocasiones desperdiciadas, en un comentario de posibilidades desaprovechadas, de posiciones abandonadas. El marxismo, empero, es solo una instrucción para el obrar, si su manera de captar las cosas es, a su vez, una anticipación: la finalidad concreta-anticipada rige el camino concreto. Todavía más decisivamente que la voluntad de cambio habla el *pathos del objetivo fundamental,* tan instructivo, la mayoría de las veces, para el rango de los viejos utopistas y para la importancia que todavía hoy revisten, convirtiéndolos incluso en aliados contra el socialdemocratismo, para el cual, desde Bernstein, el movimiento lo es todo y nada el objetivo. Independientemente de que el *pathos* del objetivo en los viejos utopistas, en tanto que demasiado inmediato, ofrece, de otro lado, muchos reparos, ya que sustituye el camino, lo escamotea abstractamente. Actúa, sobre todo, como *pathos* estático, algo así como el mero desescombramiento de catedrales ya existentes, situando el orden justo como algo concluso y dado, algo que hay que acercarse a hacer propio. En este sentido, en el objetivo de los utopistas no hay, a menudo, un futuro auténtico, histórico, sino un futuro falso, no-nuevo; utopistas de segunda clase, como p. ej. Proudhon, llegaban incluso a imaginar en la *idée générale de la révolution* la figura de un pequeño-burgués simplemente ilustrado. Y también grandes utopistas decoraron e incluso sobrecargaron su construcción con un falso ideal, a saber, con un contenido exactamente conocido y concluso, aunque, por así decirlo, todavía no realizado. Si Marx enseña en lugar de estos ideales (provenientes todos de una teoría estática de los dos mundos) el trabajo del paso próximo, y precisa poco de antemano sobre el «reino de la libertad», ello no significa, como todos sabemos, que en él falte el contenido de estos objetivos. Al contrario, el contenido de estos fines se mueve en la totalidad de la tendencia dialéctica como su último entusiasta «para

qué», fundamentando el sentido de todo el trabajo revolucionario. Marx ha formulado también ideales como crítica y hoja de ruta, pero no como algo fijo y aportado trascendentemente, sino como algo que se encuentra en la historia y no está, por eso, concluso: ideales de anticipación concreta. Más arriba se caracterizó esto claramente como la corriente cálida del marxismo (cf. págs. 201 y sgs., tomo I), como «teoría-praxis de un llegar-a-casa o de la salida de una objetivación inadecuada». Si el marxismo no hubiera formulado su humanismo dialéctico-materialista con una anticipación históricamente crepuscular y sucesoria, no hubiera podido hablarse de «alienación» ni de «deshumanización» capitalistas. Marx enseña incluso una «restauración del hombre». Solo que este elemento humano o la ampliación de un reino de la libertad no son, en su conjunto, *genera* rígidos, sino constelaciones de situaciones sociales, las cuales no se hallan como una esencia inmutable detrás de la historia, algo así como un vellocino de oro que, una vez descrito y dibujado, no hubiera más que recogerlo de la existente Kolchis. Este era el propósito de las utopías abstractas, aunque no el único: la intención hacia un mundo mejor no está, ni mucho menos, satisfecha, sino que es, y lo es ella sola, una invariante principal en la historia. Sin esta anticipación no hay garantía contra el desengaño, ninguna fe en el objetivo, ninguna superabundancia distribuible de la fe. «Y si bien Marx ha situado con razón y decisivamente en el *homo oeconomicus*, en el dominio de los puntos de interés económicos el impulso hacia una nueva vida, a fin de conquistar contra el mundo en una lucha dura e inteligente el orden paradisíaco oculto y supuestamente arcádico del socialismo racional, es decir, en sustancia, del socialismo quiliasta: no hay duda de que no se mueve por un simple presupuesto de producción bien organizada, y es precisamente por ello que en la realización bolchevique del marxismo se echa de ver, de nuevo, el viejo tipo que lucha por Dios, el tipo taborista-joaquinista del anabaptismo radical, con un mito secreto y aun oculto del «para qué, en el cual figura, sin embargo, permanentemente el quiliastismo como su preludio y correctivo» (E. BLOCH: *Thomas Münzer como teólogo de la revolución*, 1921, pág. 128). *Su carácter abstracto es el defecto de los grandes libros de las viejas utopías; su tenacidad y su carácter incondicionado constituyen su fuerza.* Y como condición para este carácter incondicionado mencionaban casi siempre lo mismo: *omnia sint communia*, que todo sea común. Es un honor para la literatura política premarxista el poseer—entre sus muchos vislumbres ideológicos inteligentes—estos entusiasmos aislados y levantiscos. A pesar de que parecían no tener ninguna posibilidad, y a pesar de que la simple

mirada, y más aún, la mirada enturbiada ideológicamente, contradecía sus ensoñaciones. Y es que la sociedad allí proyectada debía subsistir sin egoísmo a costa de otros, y debía funcionar sin el aguijón del afán de lucro burgués. Durante milenios se tuvo por risible y extravagante precisamente esta esperanza de las utopías sociales. Hasta que la esperanza comenzó a hacerse realidad, no en una isla ensoñada, sino en un país inmenso; con lo cual, la risa desapareció. Así, pues, en último término, había inteligencia en los entusiasmos, y pese a todo, bastante realidad; primero, una realidad inmadura, que limitaba el mundo mejor a un sistema abstractamente trazado, anticipado sin mediación en la cabeza de su autor, pero que, después, impedía violentamente otra realidad, la cual, aunque a costa de un alumbramiento duro, iba finalmente a imponerse. Desde Marx se ha superado el carácter abstracto de las utopías; el mejoramiento del mundo tiene lugar en y con la conexión dialéctica de las leyes del mundo objetivo, con la dialéctica material de una historia inteligida y producida conscientemente. Desde Marx, la mera utopización —prescindiendo de la obra parcial todavía viva en algunas tendencias emancipadoras—se convierte en juego reaccionario o superfluo. Este no carece, desde luego, de una especie de seducción, es utilizable, al menos, como distracción, pero justamente por ello es mera ideología de lo existente bajo una máscara utópico-crítica. La obra del soñador social era muy distinta, sincera y grande; y así tiene que ser entendida y tomada en serio, con todas las debilidades de su carácter abstracto y de su expeditivo optimismo, pero también con su impulso incesante hacia la paz, la libertad y el pan. Y la historia de las utopías nos muestra que el socialismo es tan viejo como Occidente, más aún, comparado con el arquetipo que siempre arrastra consigo, la edad de oro, todavía más viejo.

III. PROYECTOS Y PROGRESO HACIA LA CIENCIA

Resto actual: las utopías burguesas de grupo

Los sueños sociales anteriores no invitaban al individuo a su seno; no se identificaban con un grupo especial ni, menos, con un grupo reducido. Lo que querían, más bien, era sanar la sociedad entera, la vida de todos, aun cuando hubiera de llevarlo a cabo un solo estrato descontento. Ahora, empero, aparecen grupos aislados que se escinden—con peculia-

ridad supuesta o auténtica—de la totalidad, con el fin de buscar lo mejor *específicamente* para ellos, de dibujarlo anticipadamente. Se separan en un corte longitudinal que supuestamente debería correr a través de todas las clases, siendo elementos de unión cualidades orgánicas y nacionales. Y desde luego, se trata de grupos perseguidos, como la juventud, las mujeres y, sobre todo, los judíos. Y así surgen, junto a Marx, por así decirlo, tardoutopías sociales, utopías de una emancipación de grupo. Es una emancipación que labora como *movimiento juvenil*, como *movimiento feminista* y como *sionismo;* movimientos separados abismalmente entre sí, pero a los que les es común el sentirse oprimidos en la sociedad presente por razón de una cualidad. En el programa de estos grupos no hay revolución, sino *secesión*, huida de un múltiple *ghetto*. A lo que se aspira y en lo que se sueña es en un influjo sobre la sociedad, una nueva virtud que va a fluir de la juventud, de la feminidad o del judaísmo nacional. De esta suerte quiere, o quería, escapar del enmohecimiento, de la opresión y también de la atmósfera enrarecida del escepticismo. Lo que aquí faltaba, empero, era la voluntad de *reconstrucción de la sociedad entera*, tal como era común a las grandes utopías sociales. Y sin embargo, es curioso que el programa limitado a grupos llevaba en sí un cierto rango especialista, de tal manera que sus individuos se conocían en su grupo y practicaban allí una selección utópica. Mucho de estas utopías especializadas fue incluso incorporado al marxismo, lo que no ha ocurrido con ninguna utopía burguesa total después de Marx. A los planes emancipatorios no les falta, es verdad, la miopía propia de todo intento reformista, pero les falta o les faltaba el engaño consciente. Es por eso que son tan distintos de las utopías totales del presente como lo es el remiendo en un traje respecto a un traje de ceremonias hecho de andrajos. Los restos utópicos, tal como los iba a presentar la democracia capitalista y después el fascismo, eran pura estafa, bien objetiva con autoengaño personal, o bien estafa perfectamente consciente y reflexiva. Baste comparar la miopía especializada de las utopías de grupo citadas con lo absolutamente inauténtico de las utopías totales burguesas que ahora aparecen. Un futuro como el que dibujan anticipadamente Moeller van den Bruck en su *Tercer Imperio* o Rosenberg en el *Mito del siglo XX* es capitalismo más asesinato. Lo que Ernst Jünger se imaginaba como unidad de obrero y soldado es la misma demagogia en tono de cuartel que la presentada por Rosenberg en sangre y flamear de llamas. Lo que ya hacia 1920 llamaba Spengler «prusianismo y socialismo» es un sueño de futuro, que, muy consecuentemente, iba a seguir a la «decadencia de Occidente». Todavía antes, Kjellén, otro reaccionario utó-

pico, había proclamado superiores las «ideas de 1914» a las ideas de 1789, calificándolas de salvación prusiana, de «tercera Roma» en Brandenburgo: esta era la faz fascista de la utopía total. Queda ahora el futuro democrático-burgués con H. G. Wells como su campeón; un futuro que, desde luego, no lleva en sí máscaras letales tan marciales como las del fascismo. En su lugar lleva un afeite moral y clama hipócritamente por los derechos humanos, como si la prostituta capitalista pudiera convertirse nunca en una virgen; el destino de Wilson nos pone de manifiesto lo que hay que esperar de todo ello. La libertad del temor no puede ser nunca traída por aquellos que son la causa del temor y lo producen; libertad como utopía del capitalismo occidental es cloroformo. Las utopías menores o *utopías de grupo* se destacan, por eso, honrosamente, porque tienden hacia la luz. Una vez más nos sale aquí al encuentro un sueño de una vida mejor, aunque con medios totalmente inapropiados y en un suelo que se había hecho totalmente inapropiado. De todos modos, había un motivo para el sueño y un objetivo de libertad; y también hay o había ese movimiento real ahí y detrás que falta a todas las utopías burguesas totales después de Marx. En estos movimientos se anhelaba salir de la minoría de edad, de la casita de muñecas, de la situación de un pueblo paria, y en este sentido discurre la utopía especial de sus programas. El movimiento feminista contiene incluso una propia cuestión utópica: la cuestión de las fronteras del sexo, con la duda de si efectivamente existe esta frontera. En estos movimientos alienta, por última vez, un algo de Tomás Moro, un impulso apocalíptico de liberalismo. En ellos sopla, a veces, la «corriente de aire» que Ibsen quería enviar tan pura y vehementemente a la casa burguesa y a la comunidad. El movimiento termina, empero, en las barreras burguesas que le son impuestas, y que solo toleran la corrupción o la abstracción. La vida debía convertirse en toda una serie de hombres nobles, en un constante tiempo dominical, pero no se vio la conexión que nos dice que la vida burguesa no es así. Para que la abstracción liberal cese, también para estos sueños sociales, la única salida se encuentra solo en el socialismo. En él se hallan las dos aspiraciones de estos movimientos: el final del movimiento, así como el final de la miseria que había provocado el inicio del movimiento. Las utopías parciales de nuestros días muestran, en muchos casos, sueños emancipatorios que son, o bien imitaciones del siglo XVIII o bien un siglo XVIII madurado póstumamente; a pesar, o precisamente, porque prescindiendo de algunos puntos programáticos del *Sturm und Drang*, el siglo XVIII no soñó una tal emancipación.

El niño sólo habla cuando se le pregunta. También cuando crece pertenece a los padres, y siempre está esclavizado más o menos. Hacia 1900, empero, se extendió en gran medida entre los jóvenes la voluntad de no pertenecer a nadie más que a sí mismo. La juventud se sentía como inicio, llevaba trajes propios, gustaba de los viajes, de hacerse el rancho: era conscientemente ingenua. Deseaba una vida nueva y propia, una vida distinta de los mayores y mejor en todo, a saber, libre y sincera. Aquí se sintió la presión familiar en la misma medida en que esta iba desapareciendo; porque solo los padres ya no seguros de sí mismos, solo la casa que ya no era firme tenían hijos que les negaban la dependencia y que se unían con otros de la misma edad para comenzar de nuevo. La anterior casa burguesa, al igual que su correspondiente escuela, constituían un sostén que no coincidía exclusivamente con la coacción o con la costumbre vacía. El padre representaba todavía un ejemplo, y los maestros, gracias a la severidad consigo mismos y al dominio de su materia, hacían que la juventud tuviera confianza en ellos y se dejara guiar por ellos. Solo cuando los mayores no supieron más que oprimir y mentir, no dirigir, fue cuando se hizo posible perder a todo lo ancho el respeto y proponerse objetivos propios. Sobre todo, cuando comenzaron a surgir nuevos caminos, en los que los mayores inseguros no sabían situarse. Un gran campo abierto se presentaba, un campo que solo parecía accesible a la juventud, que solo a ella parecía incluso visible. Primero la juventud masculina, después también la femenina se unieron, y por así decirlo, caminaron hacia fuera.

Verde era el color preferido, a fin de comenzar sin lastres. Para seguir animoso y no acartonarse, ni siquiera como hombre maduro. Exploradores eran todos, y los jefes se formaban desde su seno. El movimiento juvenil, con esta oposición a los mayores, es algo históricamente nuevo. Unicamente las asociaciones estudiantiles del período anterior a la revolución de 1848 podrían tener algún punto de contacto con él, pero estas asociaciones tenían un carácter político más definido, es decir, no estaban separadas de sus mayores liberales, con su barba entera. La forma asociativa en forma de liga es también antigua, incluso muy antigua, se la ha equiparado a la comunidad primigenia, junto a la sedicente comunidad orgánica, llena de usos, sostenida y unida por la tradición. Pero las ligas primeras, cuando en ellas se contenía la juventud, eran formas híbridas que preparaban justamente para la vida del adulto. Lo que era evidente

en la sociedad vinculada, lo era tanto más en la horda, en la estirpe primitiva. Por muy cuidadosamente que las originarias ligas masculinas estuvieran separadas de los hombre de mayor edad, teniendo en sí a los jóvenes solteros, de aquí no conducía, sin embargo, ningún camino que emancipara de los usos de los ancianos, ni siquiera se buscaba. De otra parte, tampoco los solteros de las ligas masculinas eran siempre jóvenes; entre los primitivos el matrimonio tiene lugar hacia los cuarenta años, de modo que los jóvenes se hallaban entonces muy mezclados con hombres maduros. Muy otra es la tensión en que se sienten las modernas ligas juveniles y sus fines utópicos respecto al mundo de los mayores. De esta tensión provenía el entusiasmo en la guerra contra la sociedad de fines racionales, un entusiasmo, a veces, dionisiaco, una corriente del amor o del odio proveniente del «corazón» o del «alma». Ello, desde luego, en formas que imitaban, o incluso ayudaban a la sociedad contra la que se protestaba. La sociedad, en efecto, no era ya de una pieza; las dignidades gustaban de acicalarse como jóvenes, y para ella incluso la juventud rebelde, en tanto que confusamente-rebelde, le aparecía como algo muy utilizable a la larga. La niebla asociativa-emocional en la que luchó en principio la juventud, sin ver el verdadero adversario, pudo aliarse con la niebla ebria del fascismo. La SA fue tolerada durante mucho tiempo y se la permitió ir a los bosques, antes de que se la movilizara y utilizara, antes de que no se la dejara hacer excursiones, sino solo marcar el paso. El *Wandervogel* no es solo un fenómeno alemán, sino, sobre todo, un fenómeno pequeño-burgués, de donde procede el elemento clasista y el contenido vagoroso de su sueño. Esta especie de imprecisión es otra cosa que el juvenil no-sé-cómo, y se halla solo en una conexión aproximada con la apetecida sinceridad, con el estudiantazgo, el odio contra la cotidianeidad, el anhelo de una vida originaria y enteriza. Una causa de esta imprecisión se hallaba, sobre todo, en que la juventud no se sentía como una situación, sino erróneamente como una clase propia. O lo que es lo mismo: se trazó una mera línea longitudinal a través de todas las clases, y lo que caía al lado de la juventud, parecía tener ya, por eso, contenidos propios, no solo ímpetu propio. Schultz-Hencke, uno de los jefes de entonces, pudo hablar así de una «superación de los partidos por la juventud». El sentido pequeño-burgués por la concordia, el embotamiento pequeño-burgués pretendía ser germano-juvenil, germano-libre, «vanguardia», incluso «fuente de actividad», y quién sabe cuántas cosas más. De aquí que el movimiento juvenil pudiera ser atrapado tan fácilmente; y así hubo ligas confesionales, una vez más en consenso con la familia, muy especialmente

allí donde la madre llevaba todavía cocas y el padre arrancaba sonidos de un instrumento. El anhelo de una comunidad como la que no existía entre los mayores escuchó finalmente a Hitler; porque si no había nuevos contenidos contra los mayores, sí había nuevas palabras ardientes-burbujeantes-desteñidas, y las había contra los mayores que no ardían en sed sanguinaria, en deseo de poder. En lugar de la tensión padre-hijo y de la rebeldía del hijo contra el padre opresor, apareció ahora el miedo de los padres ante el miembro de las juventudes hitlerianas. Con él entra en la casa la sociedad aparentemente en cambio; situaciones que hacía tiempo se bamboleaban por la inseguridad burguesa se invirtieron ahora totalmente y de modo extremadamente peligroso. Que el yo-padre, contra el que había arremetido el sueño juvenil, había sido sustituido por el yo mucho más duro de un Estado mortífero, es algo de lo que no se tuvo conciencia. La sola juventud, la reforma vital que debía recorrer con luz verde todas las clases no llevaron evidentemente al joven pequeño-burgués por el camino que debía servirle de ayuda. El cieno, el lodo, el moho, la técnica fueron poco afectados por el cocinar en el bosque y el mundo libre que parecía hallarse detrás; el caldero de los sueños fue llenado con más lodo, y finalmente, con la propia sangre. Y ello, a pesar de que el mundo libre era entendido originariamente de modo, sin duda, liberal, con hombres nada corrientes como jefes y ninguna cotidianeidad en él. El *Wandervogel,* por lo demás, había encontrado un cierto nido en nuevas escuelas, fundadas desde hacía tiempo por las clases, para hijos e hijas de familias liberales. Eran las *Waldschulen,* las comunidades escolares libres de Wyneken; y también un conjunto de decididos reformadores escolares contaba aquí, representados por Danziger y Kaderau. La educación no provenía de lo alto; en estas escuelas marcadamente juveniles se cultivaba la vida individual, el espíritu de la comunidad. En torno al picknick vagaban nobles objetivos generales, como en torno a la lámpara que, por la noche, reunía a los escolares; se cultivaba la camaradería, incluso el valor personal. También el amor por el verso; solo la vida que esperaba después quedaba como algo incongruente. Esta vida se hallaba tras un centelleo que no iba a durar más de lo que durara la juventud que lo creó.

Lo que no impedía que esta juventud se sintiera muy levantisca. Teniendo en cuenta, sobre todo, que, vista desde el fuego del campamento, la ciudad aparecía especialmente pervertida y atrofiada. La palabra «burgués» recibió en el movimiento juvenil una resonancia especial; Blüher hablaba de los crímenes del tipo burgués. El burgués era tenido primariamente por el hombre de edad y en senectud, y de aquí se hacía derivar su

carácter ahorrativo, económico, calculador, carente de impulso, y también lo que es la incubadora del pequeño burgués: la sociedad burguesa. De explotación se hablaba mucho menos, mientras que la otra cara del burgués—tan cariciosamente destacada por Sombart—, la del empresario, arriesgador, conquistador, iba a hallar comprensión. La hostilidad contra el burgués no era, por tanto, una hostilidad proletaria o próxima al proletariado; el burgués era considerado, más bien, como el polo opuesto a la propia bohemia, una bohemia de caballeros. La sociedad ensoñada por este tipo de juventud debía ser, en último término, íntima y severa, anarquista y estamental a la vez. Y sin embargo también ha habido y hay un movimiento juvenil proletario, pero no un movimiento independiente con su propio terreno. El joven obrero se siente tan poco perjudicado por los mayores, como la obrera se siente perjudicada por los hombres como tales. El enemigo de ambos es el patrón, y su idea del burgués está referida primariamente al capitalista, no al malvado pequeño-burgués. En la familia obrera falta también la tensión entre padre e hijo o se encuentra muy atenuada; porque mientras que el burgués no ve en su hijo más que su heredero, el proletario consciente de su clase educa al suyo como camarada. La juventud burguesa creía no ser burguesa cortando por la edad, separando sus mejillas sonrosadas de la palidez de los mayores; de acuerdo con lo cual, poco más resultaba de común que el cutis fresco y un elemento primaveral general. La juventud proletaria, en cambio, no crea ninguna contraposición ficticia con su clase, sino que se identifica con ella. El joven proletario ve su clase igual de joven y grávida de futuro como él mismo, y lo mismo de ocupada con la mañana de la vida, con la vida del mañana. Lo que la juventud proletaria lleva a su clase no es, por eso, un objetivo propio, sino pujanza intacta para los fines proletarios comunes. Tristeza, grandeza, nobleza, todo ingenuo y altisonante, no hacen de por sí ningún futuro. Solo cuando en ningún sitio se puede ser engañado y desposeído de derechos, solo entonces puede decirse que no se me ha estafado la juventud.

La lucha por la nueva mujer: programa del movimiento feminista

La mujer está abajo; desde hace tiempo está organizada para ello. La mujer está siempre a mano, siempre presta a ser utilizada; es la más débil y siempre atada a la casa. En la vida de la mujer se hallan estre-

chamente unidos el servir y la obligación de agradar, porque el agradar hace también estar al servicio. La joven tenía que ser sustentada por el matrimonio, y así tenía que permanecer a la espera, tenía que aguardar al marido. O cazaba con astucia y consigo misma como cebo a los hombres, pero siempre sin personalidad propia, siempre sin licencia de caza. Si no se lograba la captura o la mujer era demasiado escogida, había que añadir al daño el escarnio: la mujer entraba en las filas de las viejas solteronas. La vida sexual, si es que existía, como la mayoría de las veces, no podía ser mostrada; la profesión en la mujer era tenida como indecente hasta en los estratos pequeño-burgueses inferiores. Pero muchachas jóvenes y mujeres extrajeron otra conclusión, y así comenzaron los sueños de una nueva mujer. Hacia 1900, un poco antes y un poco después, comenzó a flamear aquí una luz que todavía hoy conserva su sugestión. La muchacha libre hizo acto de presencia, y con ella también la mujer mayor, ninguna de las dos dispuestas a ser oprimidas o también incomprendidas. El desmoronamiento del hogar burgués, que entonces comenzaba, la creciente necesidad de empleados facilitaron o fundamentaron este camino hacia la libertad. Se exigieron nuevo amor y nueva vida, el amor, en absoluto, como algo libremente escogido y sin marchamos oficiales. Pero más importante, y seguramente de mayor fuerza confirmadora, pareció ser el acceso a la vida pública, a la profesión. El anhelo consistía en vivir su vida, y la felicidad venida desde fuera dejó de ser un objetivo. Este se hallaba, más bien, fuera de las fronteras familiares, fuera de todo lo que, hasta entonces había determinado y angostado a la mujer. La muchacha burguesa que no necesitaba todavía ganarse el sustento era, en este punto, diferente de las mujeres más pobres o más audaces. Estas últimas habían, en la mayoría de los casos, roto totalmente con la familia e hicieron suyas las consecuencias, incorporándose a la línea masculina, a la del profesional. Las hijas de las clases altas, que no querían ser más de lo que eran, solo podían exaltarse, pero otro era el caso de la mujer consciente, la cabecilla de entonces, la incipiente sufragista. La intención de esta protestataria era consciente, y muy a menudo inconscientemente, escapar del propio sexo, alcanzar la superioridad masculina. Un innegable odio al hombre se manifestaba aquí en una extraña mezcla de odio de las oprimidas y, a la vez, de acatamiento; de aquí la envidia, la imitación y también la voluntad grotesca de superación. El sufrimiento por su propio sexo abonaba aquí el terreno, pero el propio sexo debía ser llevado al triunfo contra sí mismo. Este deseo heterogéneo no impidió que la protestataria de entonces diera y mantuviera al clamor por una nueva mujer toda su audacia.

También la muchacha libre se entusiasmaba, como solo suelen hacerlo los muchachos, mientras que la mujer mayor, en su nuevo perfil, agudizaba el sueño de ser mujer de otra manera.

Había de ponerse, sin embargo, de manifiesto que la vida levantisca no iba a conservar mucho tiempo su frescor. Cuanto más mano de obra se necesitaba, tanto menos sitio tenía la llamada muchacha libre, y tanto menos motivo tenía la protestataria para serlo. La joven burguesa se hizo responsable de sí al ganarse el sustento, pero ello solo aparentemente la hizo independiente. En lugar del derecho al amor libremente escogido, en lugar de la vida libre, lo que vino fue la monotonía de la oficina y, además, en la mayoría de los casos, en una posición subordinada. Apenas se había conquistado el derecho al sufragio, cuando ya el parlamento tenía menos que decir que nunca; apenas si se habían abierto las aulas de la universidad a las mujeres, cuando comenzó la crisis de la ciencia burguesa. El capital, de otro lado, al «abrir las profesiones» a la mujer, estaba interesado en eliminar todo lo que sonara a libertad, y sobre todo toda proximidad a la verdadera emancipación, es decir, a la socialista. Es en este momento en el que surgieron las cabecillas domesticadas: Helene Lange, Marie Stritt y, últimamente, Gertrud Bäumer, todas ellas partidarias de un movimiento feminista sin «estridencias». Hacia 1900 las estridencias habían sido las secesionistas, el odio contra el *juste milieu*. La mujer nueva tenía entonces su utopía de nenúfares y girasoles junto con el hombre del «estilo juvenil»: una utopía literario-bohemia, pero, justamente por ello, no una utopía domesticada. El trasfondo del soñador futuro de la mujer estaba saturado de imágenes revolucionarias dionisiacas y festivas, de las cuales, una generación más tarde, apenas si iba a quedar otra cosa que la liberación del corsé y el derecho a fumar, a votar y a estudiar. En su libro *La mujer y el socialismo* (1899) Bebel veía en la mujer el primer ser oprimido, oprimido antes que el esclavo masculino, y la cuestión femenina era revolucionaria y *épatant*. Poco después, empero, y una vez que se habían conquistado los cubiertos, faltaba la comida para utilizarlos, y el movimiento feminista burgués defendía el derecho a mantenerse alejado del socialismo. Helene Lange luchaba por el derecho de que la dirección de las escuelas femeninas superiores recayera en una mujer. Marie Stritt se daba por satisfecha con la «formación» y el «estudio» de la mujer. Gertrud Bäumer veía la culminación de la nueva mujer en la burguesía estatal de la república de Weimar. Nada de esto era lo que se había propuesto el movimiento en sus inicios, ni por las sufragistas ni por los primeros paladines del segundo sexo. Y es que el movimiento que

quiere hacer retroceder utópicamente las barreras orgánicas como políticas de la mujer es un movimiento tan antiguo como la misma lucha por la libertad. En lugar de quedar reducido al «estilo juvenil», este movimiento va desde las *ecclesiasusen* de las que Aristófanes se mofaba, a la época otónica, al Renacimiento con sus viragos, al programa del *Sturm und Drang*, a la joven Alemania de los años anteriores a la revolución de 1848. La apasionada Mary Wollstonecraft escribió, ya en 1793, un libro fundamental de los derechos de la mujer, en el que se aplicaban radicalmente a esta última los derechos humanos de la época. George Sand puso en relación la revolución de julio de 1830 con la mujer, y en unas frases de su novela *Le meunier d'Angibault* se distancia de las «Hijas de la Revolución Americana» (uno de los grupos más reaccionarios de América, y que no había de quedar reducido a esta), y pinta la revolución en el horizonte del movimiento feminista: «La enorme y terrible conmoción de todos los intereses egoístas tiene que dar a luz la necesidad de un cambio general.» Asombrosa es una pionera alemana de los años anteriores a la revolución de 1848, Luise Otto, una demócrata roja. Luise Otto fue quien, al estallar la revolución de 1848, iba a fundar la primera revista alemana para la mujer con el lema: «Lucho, ciudadanas, por el reino de la libertad.» El primer número dice a estas ciudadanas: «Cuando los tiempos se hacen tan violentamente ruidosos, no puede faltar que también las mujeres escuchen y obedezcan su voz.» En 1865 Luise Otto convocó en Leipzig la primera conferencia de mujeres, fundó la «Asociación General Alemana de Mujeres» y logró que se recogiera como punto del programa el reconocimiento de la representación de las obreras y de sus derechos. Pero el sentido libertario, tan ardiente antes de 1871, se convierte pronto bajo el Imperio en conservador-estatal; una asociación femenina que supiera lo que le era conveniente tenía, muy especialmente, que moderarse. En tanto que reino político, el reino de la libertad encontró muy pocas ciudadanas entre las ciudadanas, y la libertad se quebró, no por razón del sexo, sino de las barreras de clase. Las barreras de clase iban a mostrarse claramente en 1896, en plena aurora de la nueva mujer y de su lucha por la libertad, con ocasión de la huelga de las obreras de la confección de Berlín. A la mujer le estaba prohibida por la ley la participación en asociaciones políticas; una privación de derechos contra la que arremetieron en primer lugar las mujeres burguesas radicales. Pero las mismas mujeres burguesas tomaron entonces esta ley como pretexto para abandonar a las obreras en huelga: la barrera de clase apagó los deseos del corazón o de la aparente solidaridad general femenina. La cuestión femenina es, pues,

una función de la cuestión social, como ya George Sand lo había visto. Y así también casi todos los utopistas anteriores: Tomás Moro exige completa equiparación de derechos de la mujer, y Fourier enseñaba que el grado de emancipación de la mujer es la medida natural de la emancipación general en una sociedad. Un Estado que actúa hacia abajo como reyezuelo indígena no puede tampoco exceptuar a las mujeres de la incapacidad, ni siquiera de la incapacidad dorada en las clases dominantes.

Teniendo todo esto en cuenta, hay que preguntarse, qué es lo que se agitaba en la eclosión feminista. Lo que se agitaba era justamente el sexo, pero como algo que avanza socialmente y que quiere una determinación. Es falso, desde luego, que solo las solteronas o las mujeres de edad se levantaron. Era, al contrario, sobre todo, la juventud femenina la que, en los años noventa, se sintió atraída por este curioso movimiento. De siempre han existido solteronas y mujeres de edad, pero, durante siglos, la mujer guardó silencio en la comunidad. Y el levantamiento de las mujeres, aunque registrado una y otra vez, no se extendió hasta finales del siglo XIX. Alcanzó seguidoras, y también el rango de utopía social, cuando la necesidad de mano de obra dio franquicia a la mujer, cuando el interés en la libertad de movimientos redimió también a esta especie de siervas de la gleba. Aquí nadie se hacía cuestión en absoluto de lo que se agitaba en la eclosión feminista, ni tampoco de los contenidos soterrados o lejanamente posibles del sexo, de igual manera que el capital no se pregunta nunca por las cualidades inutilizables de sus empleados. Aquí solo se medía por el rendimiento, y por lo que respecta a la mujer solo se tenía en cuenta su docilidad, una cualidad existente y apreciada en el Derecho masculino, antes ya de la sedicente emancipación. La mujer servía para puestos mal pagados, para una subalternidad voluntaria; y por esta razón, el movimiento feminista se hizo también trivial. Más aún, la objetivización capitalista premió una innegable sobriedad de la mujer, esa sobriedad que no quiere confesarse el culto mariano y que tampoco está predeterminada utópicamente. En el terreno político el voto de la mujer no ha cambiado nada, en efecto, y lo único que ha conseguido es que los votos de los antiguos partidos se hayan duplicado. La reacción experimentó así algo más que una duplicación, y en el campo burgués no se echan de ver impulsos explosivos o específicamente humanos debidos a la mujer política. La jefe de oficina iba así a vencer lo que el amante iba a ver en las primeras visiones, poetizadas, diferenciadas, de la mujer de la emancipación: en la Nora de Ibsen, en la Anna Mahr de Hauptmann *(Gentes solitarias)*, en la Francisca de Wedekind. Y fue así cómo en el movimiento

feminista burgués no se pusieron de manifiesto los contenidos del sexo. Y sin embargo estos contenidos estaban apuntados como no lo habían estado nunca, no obstante lo cual, fueron rechazados por los enemigos de la emancipación, como si el movimiento no estuviera dirigido a las horas de oficina—donde iba a perecer—, sino como si se tratara de un recuerdo de *Carmen* aquí y de *Antígona* allí; más aún, como si se tratara del conjuro utópico de la *época de hetairas* aquí y del *matriarcado* allí; y sobre todo, como si el movimiento feminista fuera el movimiento de una totalidad y plenitud humanas específicas, el cual, justamente por eso, no se compadece en sus contenidos lejanos y posibles con la explotación inane del capitalismo, el enemigo mortal tanto del arte como de la mujer. El odio masculino-burgués contra el movimiento feminista pone de manifiesto *a contrario* descalificadoramente, una y otra vez, todos estos motivos; y de manera tan trivial como ambivalente actuó aquí la descalificación de la mujer como hetaira, reduciéndola y estabilizándola en esta condición. Completamente obseso caminó en esta dirección Weininger, *Sexo y carácter* (1903): lo femenino es, según él, la pura lascivia sin yo, sin memoria, sin fidelidad, la raza totalmente contraria a Jesús en el hombre y a la pureza. Carmen aparece así como la esencia femenina auténtica, una esencia que no se ha manifestado en la cultura y que no tiene sitio en la ética tradicional. «La necesidad de ser coitada es la necesidad más violenta de la mujer, aunque solo un caso especial de su interés más profundo, de su único interés vital tendente al coito: del deseo de ser coitada todas las veces posibles sea por quien sea, donde sea y cuando sea. Y esta cualidad de la mujer, el ser embajadora, mandataria de la idea del coito, es lo único que permanece en todas sus edades y que supervive incluso al climaterio. La mujer vieja sigue acoplando al coito, no ya a sí misma, sino a las demás» *(ob. cit.*, págs. 351 y sgs.). Y todavía más desgarradamente: «La educación de la mujer tiene que ser sustraída a la mujer, y la educación de toda la humanidad tiene que ser sustraída a la madre» *(ob. cit.*, pág. 471); porque solo la mujer como hetaira es la verdad, la mujer como *madonna* es una creación del hombre a la que no responde nada en la realidad. Hasta aquí el odio más vehemente contra la mujer conocido en la historia, una única anti-utopía de la mujer, en medio de la época de secesión, cuando se había disipado la virulencia inicial haciendo sitio a la inocua hermana de la reforma. Pero justamente en este abismo de negación se echa de ver todo lo que se agita de desconocido, de inobjetivado en el movimiento feminista. Un movimiento pensado él mismo como emancipación del mundo de la mujer, a saber, de la mujer que hasta

entonces se había manifestado. Su pregunta principal era la de los límites del sexo y la de si había tales límites; si la mujer podía, si no saltar, hacer sin embargo de la barrera del sexo una etapa hacia los contenidos ocultos e inexplorados de la humanidad. Sueños excesivos, sin duda, que tendían al despertar de la mitad de la tierra, pero, sin embargo, de profundo calado, de aquel calado que olfateó contra su propia voluntad el odio a la hetaira de Weininger. Fundamentalmente, y de acuerdo con su patente utopía, el movimiento feminista mantenía efectivamente en camino *Carmen*, es decir, la *hetaira* recordada, pero a ello se añadía la segunda institución primitiva antes de la época masculina: el *matriarcado* recordado. Las dos formas de vida precedieron al patriarcado: la promiscuidad de los sexos, respondía a las etapas del cosechador y del cazador, el matriarcado con el principado de la mujer sobre la tierra, que respondía a la etapa del agricultor. Ambos recuerdos revivían, expresada como inexpresadamente, en el movimiento feminista, ocupando una fantasía vacía arcaico-utópica. La época hetáirica fue interpretada por Bachofen por medio de los símbolos mítico-ornamentales del pantano (el junco, la jungla), la matriarcal, en cambio, con símbolos de la noche y de la tierra (la luna, la caverna, la espiga). La época hetáirica, con su comunidad intercambiable de mujeres y hombres, precedió al matrimonio; la época matriarcal estableció el matrimonio con la orientación de la familia e incluso de toda la comunidad hacia la madre. Al descubrir Bachofen estas situaciones—transfigurándolas, sin duda, más allá de lo históricamente demostrable—expresaba solo lo que iba a entrever vagamente como utopía arcaica el subsiguiente movimiento feminista: aquí, vida dionisiaca; allí, recuperación de la noche de Demetria. Las dos formas de vida están orientadas al «lenguaje del regazo», que no iba a resonar ya posteriormente en el mundo del Derecho masculino: a no ser en la irrupción de las bacantes o en tributos del estricto derecho señorial, tan viejo como suave, de la Bona Dea. El mito de la *amante* resuena, por eso, así en Bachofen: «Vuestra es Helena, que no ha sido tan espléndidamente dotada para que se agoste entregada como posesión exclusiva a uno solo, el gran modelo de toda mujer mortal, la corporeización de toda mujer dionisiaca.» Y el mito, o mejor, la utopía arcaica de la mujer como *gobernadora* se formula así en Bachofen (prólogo al *Matriarcado*): «la institución por virtud de la cual la humanidad asciende, por primera vez, a conciencia ética, que sirve de punto de arranque a toda parte noble de la existencia, al desarrollo de toda virtud es la magia de la institución materna, que, en medio de una vida repleta de violencia, actúa como el principio divino del amor, de la unificación, de

la paz». En el movimiento feminista se agitaba, por eso, muy claramente, y no limitado a solteronas ni a marimachos, un sexo plenamente inacabado, que quería ser recordado no-capitalista y que quería seguir siendo determinado de modo utópico-social. El movimiento feminista estaba penetrado por una espera totalmente inobjetivada, una espera que no había resonado y que no iba a resonar en las objetividades anteriores. Tras una tan larga minoría de edad, la mujer tenía la sutil arrogancia de insertar en el patriarcado la isla desaparecida, nunca llegada a ser de la gran madre.

El movimiento feminista es, simultáneamente, anticuado, sustituido y aplazado, y todo con su razón. Es *anticuado* porque arremetió contra puertas burguesas ya abiertas, detrás de las cuales no había nada. El objetivo hacia el que se corría no era el de la abeja obrera asexuada, pero, desde el punto de vista burgués, no hay un más allá. Carece de importancia el que la mujer y el hombre tengan igual valor, si los dos son empleados de una empresa que no los valora, sino los exprime. El movimiento es *sustituido,* porque la lucha contra las barreras del sexo es harto pobre sin la lucha contra las barreras de clase. La obrera no se siente perjudicada por los hombres de su equipo, como el joven trabajador no se siente perjudicado por los mayores en tanto que tales; debido a ello, en el movimiento feminista se repite un importante momento del movimiento proletario juvenil. El *status* semicolonial de la mujer no puede ser lamentado en sí por quienes, como el obrero, es tenido también como un *coollie,* o quizá más que la mujer. La obrera se siente unida con los pobres obreros frente a las mujeres y los hombres ricos, y ya la vieja democracia social mantenía como proposición programática: «la cuestión de la mujer coincide con la cuestión del obrero». La Unión Soviética no conoce ya el problema de la mujer, porque ha resuelto el problema del obrero; allí donde desaparecen señor y siervo, desaparece también el estrato inferior: la mujer. En tercer lugar, persiste como *problema de contenido* propio el sexo, algo que determina a la mujer más extensamente, pero también más indecisamente que al hombre (Gottfried Keller hablaba de la «insondable insuficiencia de la mujer»). Esto hace que el movimiento feminista esté solo *aplazado,* incluso allí donde ha sido sustituido por el movimiento proletario. Lo que quiere decir: el ser sexual mujer, tan poco explicado en las anteriores sociedades masculinas, tan poco determinado más allá de los límites de la mera familia, aparece como problema, de nuevo, también después de la liberación económico-social. La desaparición de la opresión femenina no provoca, en efecto, de por sí la desaparición

de la sustancia femenina. Amante, madre, incluso ser objetivado del trabajo no han modelado todavía, ni menos agotado esta sustancia en sus posibilidades utópicas. No está tampoco modelada en las categorías amante y madre, tan poéticamente concentradas; para no hablar ya de otras nuevas categorías, hasta ahora desconocidas y, sin embargo, posibles. La nivelación de las diferencias de sexo, tal como se manifestó en la Unión Soviética durante el primer período de la construcción urgente y general, no caló muy honda. Precisamente cuando se trata de una actividad poco reglamentada, las actitudes y energías específicamente femeninas se han puesto de manifiesto y se han acreditado una y otra vez. La madre, tal como Gorki nos la presenta en su novela realista, entendía su tarea revolucionaria de manera diferente que sus camaradas masculinos; y la forma de su bondad, de su odio como de su entendimiento era insustituible por un hombre. La diferencia entre los sexos se encuentra—en términos generales—en otro terreno que el de las diferencias artificiales producidas por la sociedad clasista; y de ahí que esta diferencia no desaparezca con la sociedad clasista. La diferencia entre los sexos desaparece tan poco, que lo femenino solo en el socialismo puede revelarse. De lo femenino quedan, en todo caso, restos suficientes para elaborarlos en su contenido, para tenerlos como Eva que busca su forma. Como resto queda lo multívoco, lo confuso y entremezclado, espumeante, semidecidido, falsamente-decidido, indeciso, que caracteriza a la mujer tal como la transmite la sociedad anterior a una sociedad futura. En la mujer hay dulzura y salvajismo, elementos destructores y conmiserativos, es la flor, la bruja, el bronce arrogante y el alma misma del negocio. Es la bacante y la Demetria organizadora, Juno la madura, la fría Artemisa, la inspirada Minerva, y quién sabe cuántas cosas más. Es el *capriccioso* musical (el solo de violín en la *Vida heroica* de Strauss), y el modelo primario del «lento», de la serenidad. Es, finalmente, con un arco que ningún hombre conoce, la tensión entre Venus y María. Todo ello es incompatible, pero no es posible corregirlo, ni menos eliminarlo, por un simple plumazo a través del problema de la sustancia femenina. ¡Y cuánto menos lo que todavía no se ha manifestado en la mujer, aquel algo utópico-indeterminado que ha producido la gran diferencia de las determinaciones prudentes! ¡Como si se tratara de meros ensayos y de experimentos nominales, en los que lo principal no ha sido mentado ni puesto de manifiesto! Mucho menos puesto de manifiesto que en el hombre y sus predicados, aun cuando este, con tipos-modelo históricos como guerrero, monje, ciudadano, etc., también tiene tras de sí elementos muy diferenciados y muy inconclusos. El

movimiento feminista, por tanto, es suficiente para crear una utopía parcial, tal como la ha creado ya en las utopías generales precedentes. Este elemento propuesto y esperado llevará también en la sociedad sin clases a la deliberación y a la acción, como un problema propio heredado de la historia y de la noche de los tiempos. Hay que observar los rasgos hetáiricos en la utopía cínica, y a trechos, también en la utopía anarquista-libertina; rasgos que todavía no han sido eliminados. Hay que observar los rasgos matriarcales en la utopía social estoica y en sus consecuencias, que llegan hasta el Derecho natural y la bondadosa naturaleza de Rousseau; estos rasgos no han sido llevados hasta el fin. Es así que elementos de la utopía parcial femenina han aportado ya una contribución a las anteriores utopías totales, una contribución que lo es tanto del desasosiego como de la concentración, y también del ideal que se dibuja allá a lo lejos (según las palabras de Goethe, «siempre concebido en forma femenina»). Y la fragancia, la plenitud, la melodía de este sexo actúan, *mutatis mutandis*, en la utopía que ha progresado hacia la ciencia; y es así que queda un propio aditamento del contenido utópico-femenino en el reino de la libertad.

El placer de liberarse de la estrechez ha terminado desde el punto de vista burgués; solo retorna acabadas las clases. Solo aquí hay ya para un movimiento feminista nueva marea, viaje abierto, encargo bien formulado. Qué fuerzas y valores utópicos comienzan con ello, es algo que —como lo que se refiere en general hombre de la sociedad sin clases— solo puede decirse referido a la dirección, no al contenido inagotable. Se trata de una dirección que hace salir de la anterior y falsa escala, de la confusión incompatible de los tipos femeninos; y que lleva a una existencia donde desaparece la insondable insuficiencia y también el arte experimentatorio ciego que ha hecho posible precisamente la falsa riqueza de predicados y tipos femeninos. Una riqueza cuya falsedad e indeterminabilidad se echan de ver ya en el rápido tránsito de un tipo y su actitud a otro completamente incompatible con él. En el hecho de que en la mujer actual lo florido pueda convertirse en el «¡quémala, quémala!» de la bruja, el alma activa del negocio pueda transformarse sin esfuerzo en una bacante, e incluso pueda cambiar de Venus a María, se muestran todas estas determinabilidades singulares de modo tan provisorio que no parecen ni siquiera experimentos casuales del ser femenino, sino meras máscaras. «La casta luna se malhumora caprichosamente»; esta frase acuñada por Mefistófeles muestra lo que hay que esperar de la riqueza histérica, de la falsa escala de variaciones. La emancipación femenina de especie concre-

ta apunta, en cambio, a ejemplos auténticos desde la perspectiva utópico-esencial; pone de relieve desde la confusión de los tipos la verdadera riqueza de la naturaleza femenina dentro de la naturaleza humana. Y ello tanto más seguramente cuanto que en una sociedad sin clases desaparecen las múltiples y alienadas categorías de mercancía y de dominación que, sobre todo en el capitalismo, han contribuido a modelar los tipos de mujer aparecidos hasta ahora. Entonces surgirá, podrá surgir, una herencia real de los predicados de la feminidad, hasta ahora tan desfigurados y desviados. Lo posible real está menos configurado en la mujer que en el hombre, pero ha sido apuntado desde siempre, en todos los sueños de perfección femenina, como algo pleno de promesas; penetra más profundamente en una fantasía fundada. De igual manera que lo musical es más prometedor que lo poético, que está ya acuñado por su elocución precisa. Y de igual manera que lo musical, allí donde está ya configurado, puede alcanzar más profundidad que mucha poseía de las palabras, así también lo utópico en la mujer, allí donde pre-aparece valiosamente, muestra un aspecto de profundidad humana central y consolador. Lo dulce y lo conmiserativo actúan más intensivamente en la expresión femenina de lo humano; lo pensado una vez bajo Artemisa no tiene comparación en su pura frialdad con nada de lo pensado bajo la conformación de adolescentes masculinos; y la santa muestra un estado cristiano en todos sus quilates. De tales posibilidades, o de lo que a ellas pueda corresponder bajo nuevos signos, mostró poco o no mostró nada—en tanto que burgués—el movimiento feminista burgués. En realidad, apenas si fue más allá de trivialidades contrapuestas como amor libre y sufragismo. Y así como con la sociedad sin clases comienza la primavera humana, así también la posibilidad de trasponer una barrera no definitiva entre los sexos, la supresión de una imprecisión congelada. Una sociedad sin lados de sombra en la vida da, sin duda, por primera vez, a la feminidad tanto verificación como garantía de libertad. Y la mujer como camarada será aquella parte de la sociedad que se mantiene, en todo respecto, plena de subjetividad e incosificada.

«Nueva vieja tierra»: programa del sionismo

No hay sufrimiento que pueda compararse con el sufrimiento judío. También otros pueblos fueron desperdigados, llevados lejos de su suelo, pero estos pueblos desaparecieron pronto. De las otras estirpes que fue-

ron arrastradas a trabajar a orillas del Nilo no se nos han conservado ni el nombre. Los judíos, como sabemos, no se han dejado devorar, a pesar de encontrarse siempre entre los dientes de los pueblos en que vivían. Entregados al comercio y a la actividad escritora, salvaron de la muerte innúmera su existencia amedrentada, hasta que, al cabo de largos siglos, el aire fuera de los *ghettos* pareció ser un poco menos peligroso. El judío era ahora maltratado, despreciado, pero ya no quemado. La corriente favorable siguió creciendo en el curso de la liberación burguesa; la etiqueta amarilla desapareció del *kaftan,* este desapareció también, y hacia 1800 aparecieron en Occidente los conciudadanos judíos. El judío comenzó su nueva ruta pleno de confianza, y como fuera dominaban el comercio y los negocios, y como, de otra parte, le seguían vedadas las profesiones más o menos aristocráticas o estatales, el punto de arranque para la mayoría fue el del comercio. Se entraba en la sociedad capitalista existente, no ya, como en la Edad de Oro de España, en una sociedad feudal y eclesiásticamente intelectual. Ello significa una diferencia, que no solo pesa sobre aquellos judíos que tan alegremente se incorporaron a la vida general de los negocios; también es importante la estación en la que, por fin, termina el largo camino de sufrimientos. Esta estación fue la capitalista, por la misma razón por la que también había sido la provisoriamente liberadora: la competencia libre exige la igualdad jurídica de las partes. Entre estas partes no apareció siempre el mejor judío, como no aparecieron tampoco el mejor alemán o el mejor francés. La bolsa no presenta por todos los lados un aspecto agradable, y eran las columnas de la prensa liberal desde las que soplaba más cálidamente el aliento de la época. El espíritu judío se incorporó a una atmósfera que todo lo reducía a frases, que solo creaba para el mercado, y en esta atmósfera sobresalió. Algo así no se había previsto en el principio, cuando llegó la liberación. La caída de los muros, que tanta opresión habían encerrado, aunque también tanta seriedad, tanta severidad religiosa, tuvo en sí un significado bíblico. Fue una primera aurora, la de la adaptación; detrás se suponía toda una felicidad democrática, nueva vida tras larga paralización. Pero, como es sabido, ni los judíos, así como tampoco los no-judíos hicieron realidad lo que se había esperado con la liberación. La igualdad de los judíos con los demás, cuando existió, fue una excepción transitoria, no una regla. Y al final llegó una vez más, esta vez más violentamente, lo que solo los fanáticos del progreso constante podrían tener por impensable: el aniquilamiento. El burgués liberal estaba al lado, el fusil dispuesto, cuando no lo mantenía apuntando a judíos. Ninguna otra salida parecía o parece quedar que la de

separarse de unos conciudadanos tan mortalmente peligrosos: y la idea del hogar refulgió.

Este hogar había sido anhelado desde hacía mucho tiempo, incluso cuando la adaptación florecía. Muchos no hubieran escogido, desde luego, el ser judíos, pero, una vez que nada podía cambiarse, aseguraban estar orgullosos de serlo. Se trataba de un orgullo inauténtico, y a la tierra prometida solo se apelaba de labios para afuera. De igual manera que hoy hay muchos judíos que se han hecho claramente sionistas, pero que no quieren emigrar de los países donde les va relativamente bien. Son sionistas por compasión, en parte, frente a sus compañeros de raza desterrados, y en parte también, por la pasión con la que se suele concluir un contrato de seguro de accidentes. Y los judíos ortodoxos expresan desde hace dos mil años el rezo del deseo: el año próximo en Jerusalén. A pesar de que precisamente de estos círculos surgió una poderosa resistencia al verdadero retorno. El sueño de un reino de David renovado no había desaparecido, sin embargo, completamente; hubo aventureros militares, como David Reübeni (hacia 1530), que quiso poner en pie a un pueblo tan desacostumbrado ya a las armas para una especie de cruzada judía contra los turcos. Hubo también un falso Mesías, Sabbatai Zewi (hacia 1640), que como camino de redención quiso llamar a Israel a Jerusalén. Supuesto que un pueblo se siente todavía como tal y mantiene la cohesión, parece difícil arrancarle el recuerdo del suelo en que hincó sus raíces y en el que —muchas veces a través de recuerdos engañosos—fue feliz. Incluso los judíos españoles desterrados se consumían en el anhelo, si no de Palestina, sí de España, y han conservado hasta hoy los nombres de calles hace tiempo desaparecidas, de casas largo tiempo ha derruidas, en las que sus antepasados vivieron como señores. La verdadera ciudadanía, cuando el cielo burgués lucía amablemente, no estirpó, por eso, de todos los judíos el deseo de un retorno, esta vez no de labios para afuera, sino apasionadamente auténtico. Asombrosamente esto no impidió siquiera una vinculación múltiple, directiva, instructiva con el movimiento obrero internacional. Al contrario, el socialista Moses Hess, el antiguo amigo y predecesor de Marx y Engels, el posterior amigo de Lasalle, un dialéctico, eso sí, permanentemente idealista, escribió la ensoñación sionista más emocionante: *Roma y Jerusalén* (1862). Hess fue, hasta el último momento, un revolucionario sincero, aun cuando pertenecía a las «telas de araña mentales» de la izquierda hegeliana. Figuró en las filas del «verdadero socialismo», cuya ignorancia económica, elucubraciones especulativas e ingenuidad práctica de modo tan duro iba a criticar posteriormente el *Manifiesto*

comunista. Hess permaneció en la dialéctica idealista, a pesar, o más bien, porque quería impregnar con «la fuerza y la voluntad» el movimiento autónomo de la razón hegeliana. Con esta «filosofía de la acción» retrocedía más a la «acción» de Fichte que avanzaba hacia la aprehensión de los factores económico-materiales de la historia. Hess aceptó la concepción económico-materialista de la historia de Marx y Engels, pero reprochándoles, a la vez, que habían «trocado el punto de vista nebuloso de la filosofía alemana por el punto de vista angosto y reducido de la economía inglesa». La economía era así definida por Hess en su sentido estricto, no en el sentido social total de Marx; para él era, más bien, la típica ciencia de clase de la burguesía. De acuerdo con ello, «fuerza y voluntad», los motores de la dialéctica puestos en función activadora por Hess, no son concebidos primariamente en un sentido de transformación económica, sino en sentido ético, en las proximidades de la «acción» de Fichte, y en último término, bajo la forma de una teoría racial. Para el Hess de la última época, y junto al proletariado, que sigue siendo considerado como el sujeto real de la praxis transformadora, la raza constituye la fuerza productora de la historia. Desde luego, hay que recordarlo, también Marx y Engels hablaron de la raza como una especie de lado interno de la naturaleza. En una carta de 1894 Engels concedía que la raza representaba un «factor económico», y Marx explicaba el desenvolvimiento económico también como «dependiente del favor de las circunstancias y del carácter racial». Hay pueblos con más o menos «temperamento y disposición para la producción capitalista»; y Marx menciona a los turcos como los menos predispuestos. Pero ni Marx ni Engels hicieron de la raza un factor esencialmente determinante o constante dentro de la historia; y la idea fetichista de la raza queda en absoluto destruida. En Marx también la predisposición establecida por la raza es transformada históricamente, una y otra vez, por la actividad de trabajo del hombre: «En tanto que el hombre incluye y modifica por este movimiento la naturaleza fuera de él, modifica, a la vez, también su propia naturaleza.» El caso es diferente en Moses Hess, y es muy diferente porque para él la raza, además de un factor económico, aparece también como un factor independiente constitutivo de ideologías, incluso sobre la base de la misma infraestructura económica: y la raza espiritualmente más robusta es y es siempre para él la raza judía. Ha habido muchos pequeños pueblos del próximo Oriente con economía agraria y constitución política semejante, «pero—añade Hess—solo los judíos han enarbolado el estandarte al que hoy siguen los pueblos». Es el estandarte ético-profético, y solo por amor

a él, con el lema por amor a Sión, deben ser implantados, de nuevo, los judíos en el viejo suelo. Esto es, pues, lo que el sionismo pretendía, partiendo de Sión y no de la estancia casual de los judíos en Palestina hace dos mil años. En *Roma y Jerusalén* exhortaba por eso Hess: «Enarbola en alto tu estandarte, pueblo mío. En ti se conserva la simiente viva que, como la simiente en las momias egipcias, ha dormitado durante milenios, pero sin perder su fuerza germinativa... De modo análogo a como el gigante que cobra fuerza al contacto con la tierra madre, así también el genio religioso de los judíos solo podrá extraer nuevas energías del renacimiento nacional y solo así podrá ser reanimado, de nuevo, por el espíritu sagrado de los profetas.» Para el revolucionario Hess el contenido de estos giros o misiones patéticos, de esta profesión de fe algo difusa está representado solo por el socialismo; y Hess es también uno de los primeros en referir el judaísmo, tal como lo leía en los profetas, a la causa del proletariado revolucionario. Para Hess el socialismo es el «triunfo de la misión judía en el espíritu de los profetas»; y solo con este fin proyectó este socialista internacional «un centro de acción en Palestina, en el que pueda renacer, una vez más, el espíritu de la raza judía». Aunque, desde luego, con ayuda de Francia, si bien no de la Francia imperialista, sino de la Francia de la Gran Revolución, que Hess veía siempre latente en ella. «Una vez en el propio suelo, una vez elevado a los caminos de la historia universal», el pueblo judío va a causar asombro a la casa Rothschild: «el reino social animal que vive de la explotación recíproca de los hombres camina a su fin». Hasta aquí la utopía sionista de Moses Hess, trazada como una utopía *ex ovo*, partiendo de los profetas, socialista.

Sin embargo, la mayoría de los judíos occidentales eran burgueses, y entre ellos había pocos obreros. Es por eso, que los sueños sionistas comenzaron a ganar influencia sobre esta clase media cuando dejaron de tener resonancias socialistas y se presentaron como moderados-liberales. Largo tiempo después de Hess, una generación más tarde, aparece Theodor Herzl, el autor del único programa sionista verdaderamente efectivo, quizá con Jeremías, pero sin Isaías. Y ello por dos razones, una política y otra ideológica, ambas correspondientes a la situación de una burguesía judía a la que se traspuso el sionismo, muy sin socialismo. Desde el punto de vista político, y como consecuencia de la crisis de las clases medias, se había quebrantado muy rápidamente la leve simpatía liberal del ambiente social hacia los judíos. Desde el punto de vista ideológico, el mismo judaísmo liberal apenas si quería oír del amor partidista, revolucionario,

que habían predicado sus profetas y que hubiera costado más dinero de lo que estaba dispuesta a dar una mera beneficencia. El éxito de Herzl fue fomentado políticamente por la fundación de una sedicente Liga antisemita, y por el hecho de que los procesos por asesinatos rituales empezaron a pasar de Rusia y Rumania a Hungría y Alemania. Herzl vio en el proceso de Dreyfus que incluso el país clásico de los derechos humanos no era ya lo que había sido, y de ello no extrajo consecuencias contra los ciudadanos, a los que siempre permaneció afecto, sino contra los ciudadanos como no-judíos. Decisivo ideológicamente para la influencia de Herzl sobre la burguesía judía fue justamente la distensión burguesa, el nivel liberal ilustrado que se dio aquí al sueño de Sión. Herzl eliminó, sobre todo, toda vinculación con el radicalismo social de los profetas, con una misión socialista y otras exageraciones de Moses Hess; y así el sionismo se hizo apto para la burguesía judía liberal. El modelo para el propio Estodo judío lo encontró Herzl en los varios irredentismos que representaba la monarquía austro-húngara: igual que los checos, polacos, rutenos, rumanos, servios, italianos, también los judíos debían llegar a tener su propio Estado nacional. Al principio, ni siquiera apareció la vieja resonancia áurea de Jerusalén; en sus inicios, la utopía de Herzl oscilaba, a la busca de un país futuro, entre Argentina y Palestina. Y los caminos hacia Canaán eran político-reales y diplomáticos, teniendo en cuenta muy inteligentemente los desplazamientos actuales y los intereses imperialistas de algunas grandes potencias: «La cuestión judía es una cuestión nacional, y para resolverla tenemos, ante todo, que convertirla en una cuestión mundial que debe ser resuelta en la convención de los pueblos civilizados.» Como ya hemos visto, también Moses Hess había pensado en una ayuda política mundial, en la ayuda de Francia; pero lo que en Hess era ingenuidad o una especie de romanticismo, con sus orígenes en 1789, se convirtió en Herzl en un consenso capitalista. La única alternativa para el judaísmo parecía ser, o bien la muerte por los matrimonios mixtos o bien el renacimiento nacional. Herzl predicaba este último, aunque bajo la forma de un Estado minúsculo democrático-capitalista bajo la protección de Inglaterra o también de Alemania y bajo la soberanía del Sultán. Así apareció *El Estado judío* (1896), elaborado como esquema con mucho detalle; capitalismo privado cooperativista con reforma del suelo, la tierra es propiedad pública y solo se arrienda por cincuenta años en cada caso. Toda la civilización del final del siglo XIX es transportada: «Si tenemos que salir, una vez más, de Egipto, no olvidaremos las cazuelas con carne.» De esta suerte, y si los judíos quieren, «la fábula se hará realidad»; una

novela utópica *Nueva vieja tierra* (1900) seguía dibujando el progresivo país burgués, el descanso en la propia tienda de campaña, bajo la propia parra, lo mismo que antes en casa, por así decirlo, en Europa, pero ahora entre sí. De acuerdo con la mínima modificación económica en el Estado judío modelo, esta utopía no se sitúa en un futuro lejano, sino que se presenta como una crónica del año 1920. Críticos como Achad Haam encontraron ya en «el Estado judío» pocos elementos judíos, casi ninguno que se diferenciara del movimiento de la civilización occidental más que por la—desde luego, inapreciable—seguridad de que este movimiento se proseguía en suelo propio, en grandes ciudades propias. En neo-hebreo como idioma, con una esperada «descomplicación», desde luego, por medio de la agricultura, de cooperativas lecheras y nuevo retorno al campo, tal como lo encontraría adecuado cualquier director de Banco. La Sión de Herzl era, por tanto, una utopía de lo directamente alcanzable, con un trasfondo democrático-capitalista; fuertemente arraigada en la tierra, lo único que no poseía, no iba a la caza de fastasmas. Y si por ello mismo se recomendaba al idealismo específico del negociante judío, también del abogado judío, iba, por lo que se refiere al aspecto nacional, a hendir una tremenda cisura por la asimilación, mucho más dura que la de Moses Hess: según Herzl la conciencia nacional judía se sustanciaba en el orgullo, no en el sentimiento de misión. Había que anular la diáspora con todas sus desviaciones y formas de paria; pero también Moses Mendelssohn o la asimilación, como una aurora falsa, en la que la diáspora no se disipó, sino que se afirmó. Con el sionismo o con el anti-Mendelssohn parecía, en cambio, alumbrar la segunda y verdadera aurora; «hogar del pueblo judío en Palestina garantizado por el Derecho público». Independientemente de que, por lo menos los inmigrantes prontos a la inversión, y desde luego, las cazuelas con carne de Egipto presuponían ya una fuerte asimilación. Los *chassidim* no hubieran fundado ningún Tel-Aviv, los estudios talmúdicos no hubieran depositado ningún manuscrito de Einstein en la Universidad de Jerusalén, y no habría allí hoy profesores de la cábala, sino solo cabalistas. Para no hablar del fascismo judío, el cual, como una consecuencia de la aceptación del actual Estado democrático-capitalista, hubiera sido completamente desconocido sin esta aceptación. La utopía de Herzl es ella misma *in nuce* más asimilación que la, al parecer, mucho más asimilada del sionista romántico Moses Hess. Este se hallaba mucho más estrechamente ligado al viejo mesianismo; un creyente en la Sión social, un luchador en el movimiento obrero hasta su muerte, alguien que, precisamente en su vinculación con el movimiento internacional, creía activar

el espíritu de los profetas. Como Hess trató de mostrar a diferencia de Herzl, hay, al parecer, un sionismo para el que el entierro es menos importante que la resurrección. Si no la resurrección de la conciencia nacional judía de la burguesía, sí la de la una vieja, muy vieja fe, cegada en muchos aspectos. Si esta fe, por ser todavía utopía, buscaba también un «centro de acción en Palestina», este centro era pensado, sin duda, como irradiante, como clamor en el mundo, no como un Estado minúsculo. Lo que de misión social y herencia profética sigue actuando en el judaísmo, lo que le presta su única importancia, lo proclamó Moses Hess lejos de Palestina y lo hizo presente Marx totalmente ajeno a Palestina. Para ambos Sión se hallaba siempre allí donde el «reino social animal» se hacía trizas y donde terminaba la diáspora: la diáspora de todos los explotados.

Cuando el sueño de Herzl se aburguesó, comenzó en seguida a funcionar. Fue, desde luego, bien organizado, y, a partir de 1897, tuvieron lugar periódicamente en Basilea congresos sionistas. El movimiento creció, un trasplante voluntario de minorías como hasta entonces no había tenido lugar. Hubo también, una y otra vez, aproximaciones al éxito, y ello por razón de una corriente completamente insentimental que iba a favorecerlo también entre no-judíos. Entre los no-judíos había habido incluso corrientes sentimentales favorables al sionismo, así entre los milenaristas de la Revolución inglesa y entre otras sectas adventistas. Sin embargo, todo ello carecía de fuerza, era transitorio y místico; la clase dominante no esperaba a Elías. Pero la clase dominante inglesa estaba, en cambio, interesada desde hacía tiempo en el aseguramiento de la ruta terrestre hacia la India, y Palestina se encontraba en el sitio más adecuado. Antes que Hess, y desde luego, antes que Herzl, un escritor político, Hollingworth (*Jews in Palestina,* 1852), propuso la creación aquí de un Estado judío. Lord Palmerston, Lord Beaconsfield (este último, desde luego, coqueteando con un aristocrático sentimiento de estirpe israelita) y Salisbury negociaron ya con los turcos la concesión. Es verdad que Inglaterra no tenía solo interés en la ruta terrestre, y que, en 1903, ofreció a Herzl también tierras en Africa oriental, ya que le faltaban colonizadores para ellas y no quería poblarlas con penados como lo había hecho en Australia. De otra parte, no solo Inglaterra estaba interesada en Palestina, sino que también Guillermo II y el imperialismo alemán se sentían sionistas; en 1898 el emperador discutió con Herzl el plan de una Palestina judía bajo la protección de Alemania y la soberanía turca. Motivo de todo ello fue el interés proverbial del Banco de Alemania en el ferrocarril de Bagdad y todo lo que ello implicaba, así como las intrigas alemanas en torno a la

herencia del enfermo que era Turquía. De esta suerte, el sionismo se entregó, desde distintos puntos de vista, «a la convención de los pueblos civilizados», tal como Herzl había dicho, convirtiéndose en una pieza en el tablero de la política imperialista. Cuando, sin embargo, el imperialismo alemán perdió y Turquía se encontró sin este «protector del Islam», se proclamó, al fin, en 1917, lo que hacía tanto tiempo había esperado su hora en los archivos del Foreign Office: la «Declaración Balfour». En ella se establecía un mandato inglés para Palestina como hogar de Derecho público para el pueblo judío. Partes del programa de Herzl vinieron así muy a propósito a la Inglaterra imperialista, magnánima como siempre, y la realización—si así puede llamarse—del sueño sionista llegó todavía a tiempo para procurar un asilo a las ulteriores víctimas del fascismo. O mejor dicho: hubiera llegado a tiempo, si la Inglaterra que abrió el hogar judío no lo hubiera cerrado en el momento en que más se necesitaba. Y así apareció en 1939, el año justo, un White Paper en el que se establecía que, en los cinco años siguientes, se admitirían como máximo 75.000 judíos, y en lo sucesivo ninguno más sin consentimiento de los árabes, es decir, ninguno más. Situación tranquila para los negocios en el Egipto árabe, en la India mahometana eran más importantes para los filántropos ingleses que la salvación de la vida de los judíos europeos. Como iba a decir Churchill: «And the logic in doing so is simple.» Solo que entregó a los nazis para su sacrificio a varios millones de judíos, más aún, al impedirles arribar a Palestina, se los entregó de nuevo; Inglaterra fue cómplice en el asesinato que ella misma, como siempre, tan calurosamente condenaba. El «hogar» del tiempo de la «Declaración Balfour» fue interpretado sin más como «Estado árabe», cuya población judía no podía nunca superar un tercio de la población árabe. El Estado judío de Herzl había desembocado así en un *numerus clausus* de residentes judíos, tal como antes del «Estado judío» no se había conocido en ningún país a excepción de la Rusia zarista. A los medios empleados por Herzl para su realización respondió también adecuadamente la realidad: el país judío se convirtió en un país del que los judíos políticamente incómodos podían ser expulsados incluso como extranjeros indeseables. Desde luego, los medios no arruinan siempre el fin, ni aquí puede aplicarse la ecuación causa-efecto, en la que *causa aequat effectum,* sino que medios inapropiados pueden también llevar, en ciertos casos, a un buen fin; pero aquí el fin tiene que ser un fin prepotente, no mendigante. Si el fin no es potente, entonces no utiliza él los medios, sino que los medios lo utilizan a él; y si el fin está estructurado de forma tan democrático-capitalista como la

Inglaterra cuyo capitalismo trata de utilizar como medio, entonces el interés del capital más fuerte tiene que triunfar sobre el programa del más débil. Sión se convirtió así en un fragmento de los negocios a realizar en el Imperio británico, y más aún, la secesión judía, en tanto que realizada como invasión, se convirtió en objeto del odio del movimiento nacional-revolucionario árabe, el cual, a su vez, constituye una carta en el juego del imperialismo británico. Los judíos, empero, que escaparon del fascismo o también solo de la proscripción social tienen ahora el nuevo conflicto con los árabes, y el proyectado Estado judío es más precario que cualquier asimilación antes de Hitler. Las dificultades no parecen, de ningún modo, solo pasajeras, a no ser que el sionismo geográfico se convierta él mismo en mero programa, es decir, a no ser que, tras el final del fascismo hitleriano, solo pidan entrada en Palestina un puñado de judíos procedentes de países capitalistas. O más fundamentalmente: las dificultades ceden porque una revolución social general soluciona también esta cuestión empapada en sangre del Estado minúsculo. Y la revolución no va entonces a la cuenta del judío Herzl de la *Prensa Nueva*, sino del judío Marx, que no solo no era un sionista, sino que solo llegó a ser lo que era, y que si pudo hacer lo que hizo fue porque no era sionista. No era de los proyectos patrocinados por Herzl de donde provenía la voluntad originaria, subjetivamente pura, si bien falsa, que caracterizó los inicios del sionismo: la voluntad de un verdadero nuevo comienzo en Palestina, con un *nervus rerum* completamente distinto que el anterior. Un inmenso entusiasmo se vierte con la juventud judía en el cultivo de la vieja tierra, se constituyen comunidades agrarias afines a las de Owen y Cabet en América, y ocasionalmente, se ensayan también koljoses; muy lejos, desde luego, de Tel-Aviv, la expresión real actual de la burguesía y de la especulación. Todo ello, empero, solo ha desembocado en que Israel, un Estado poblado por los fugitivos del fascismo, se haya convertido él mismo en un Estado fascista. Y llegado a este final amargo, que tampoco Herzl podía haber previsto, Israel llega a convertirse en el mastín—ni siquiera bien amaestrado—del imperialismo americano en el cercano Oriente. El arquetipo Moisés, así como el arquetipo Egipto-desierto-Canaán, han desplegado ambos fuerza y esperanza nuevas en revoluciones. Pero parece como si al Estado judío mismo se le hubieran convertido estos arquetipos en algo ajeno; lo que, como lo enseña el ejemplo de Marx, no ha sido siempre el caso. El resultado es aquí también: no hay ninguna solución aislada en sí de cualquier problema de minorías o nacionalidades. O lo que es lo mismo: no hay ninguna solución de la cuestión judía, tal como esta se presenta,

sin una solución total económico-social. Ni siquiera en Palestina es posible el sionismo sin esta solución; ya no hay una *pax britannica* y menos aún una *pax americana*. Y el antisemitismo, un fenómeno tenaz y chocante, puede tener tantas causas accidentales psicológicas, antropológicas y mitológicas como se quiera; su base, sin embargo, se halla en la precaria economía. Y así es que precisamente un sionista contemporáneo de Lenin hizo la afirmación de que el bolchevismo comenzaba a realizar lo que los viejos profetas habían predicado, y de que el objetivo soviético era bíblico, se tuviera o no conciencia de ello. Si ello es cierto, entonces se ha mantenido en el sentido de Moses Hess y tiene cometidos ante sí, también sin necesidad de su Estado minúsculo. La utopía sionista no solo cultivaba lo singular, pretendiendo ser, a la vez, pasado transfigurado y futuro esperanzado, que ello lo pretenden también utopías de las nacionalidades y de las minorías. Así, p. ej., los vendos en Prusia, los checos, los polacos de antes de 1918, todos ellos abrigaban un sueño de resurrección utópico-tradicional; y también lo abrigaron los alemanes en el sueño imperial entre 1806 y 1871 en sus múltiples fantasías patrióticas. El simple irredentismo no diferencia o distingue, por tanto, la utopía sionista de grupo de otras utopías semejantes; si bien los judíos se vieron solo como «el errante», allí donde los polacos, aunque divididos durante tres sucesivos imperios, vivían sobre su propio suelo. Lo peculiar, en cambio, de la utopía judía es el deber inserto en ella, no por primera vez subrayado por Moses Hess, de actuar según la intención de los profetas; un deber que, debido a la situación revolucionaria surgida en Europa desde los días de Moses Hess, es seguro que no necesita ya ningún «centro de acción en Palestina». No necesita ningún sionismo geográfico; en un amplio movimiento de liberación, los judíos tienen siempre sitio para hacer superfluo el último *ghetto*. Apretar las filas con el movimiento hacia la luz, y ello en todos los países a los que se pertenece, esto parece ser el auténtico hogar judío; en tanto que el judaísmo no significa solo una cualidad más o menos antropológica, sino un cierto afecto mesiánico, *un afecto por la auténtica Canaán*, que no se encuentra limitado desde el punto de vista nacional. *Tomás Münzer «con la espada de Gedeón» mostraba este afecto, pero no, en cambio, la casa Rothschild.*

De ordinario se acierta cuando, desde un principio, se explica el odio por razones económicas. Lo que se halla más a mano, a menudo lo extraño y, mejor aún, lo débil, son solo ocasiones para la descarga del odio. Desde los más remotos tiempos lo más cómodo era descargar el odio y el encono contra los judíos, contra los pobres, y mejor aún contra los ricos;

lo más sencillo era atribuirles todas las calamidades. Los judíos no son tan chocantes como los gitanos o como los negros, pero precisamente por razón del acostumbramiento a su condición de extraños, son preferidos como cabeza de turco. Hasta la llegada de los nazis no se les atribuyeron monstruosidades semejantes a las que, en un tiempo, se atribuyó a las brujas, pero para un populacho, por así decirlo, ilustrado, son muy de tener en cuenta como algo dañino. Hay deseos y antideseos, imágenes en las que se proyecta el deseo e imágenes en las que se proyecta el antideseo, y los judíos, como Musil dice muy exactamente, han suministrado la imagen del antideseo que estaba representada antes por el fetiche que el hechicero colgaba del cuello del enfermo. A la necesidad económica se unió así el placer muy humano de encontrar siempre un pagano, un placer viejo y tenaz. Todo ello es verdad, pero, sin embargo, sin hambre, sin señores delicados y desviacionarios no hubiera existido este «pagano». La motivación del odio a los judíos ha cambiado tres veces a lo largo de los tiempos, también su intensidad ha sido diferente, pero su rasgo fundamental se echa siempre de ver. En la antigüedad se tenía como provocador el supuesto orgullo con el que los judíos se apartaban de los paganos, manteniendo un propio régimen de comidas y fiestas propias. El judío Filón afirmaba incluso que Platón debía lo mejor a Moisés, lo que era, desde luego, una exageración, especialmente en una Roma todavía poco orientalizada. En la Edad Media el motivo del odio contra los judíos se centra en Judas, sin tener en cuenta que también los otros discípulos y Jesús mismo eran judíos. En la época del fascismo fueron, a su vez, teorías raciales y el «Protocolo de los Sabios de Sión» los que alimentaron el antisemitismo; porque la crucifixión del judío Jesús no causa amargura a los fascistas, sino, al contrario, más bien simpatía; con su sangre debe correr la sangre de todo el judaísmo, a fin de que el ario quede, al fin, redimido. Todos ellos, como se ve, motivos incompatibles entre sí, pero, sin embargo, como dicen los antisemitas, unidos en el instinto contra los judíos. De tal suerte, que el judío ofrecía siempre una motivación peculiar para la conciencia falsa y para progromos económicos. Tal y como si en este grupo humano se encontrara algo que, desde hace dos mil años, lo condenara a convertirse en causa culpable de cualquier dificultad. Esta amplia posibilidad de utilización de los judíos como «el coco» constituye casi el *pendant* para la amplia utilización que ha encontrado en la raza blanca la Biblia con fines edificantes. Y carece de ejemplo, que se tenga como autores de esta misma Biblia a los judíos, mientras que, a la vez, se les quiere privar de este honor. Ello puede expresarse también poética-

mente, como lo hace Beer-Hofmann en *El sueño de Jacob,* donde el diablo profetiza: «Se inclina, sí, ante tu palabra / pero se golpea hasta cubrirla de sangre la boca que dijo: / un pueblo serás del que todos se busquen el botín.» Esta doble visión del judaísmo, esta escisión sin ejemplo de la conciencia en la apercepción del judaísmo muestra, sin duda, un objeto de odio estremecedor, convertido casi en algo autárquico, solo dentro del cual pudo tener éxito la maniobra de difracción económica. Todo ello es verdad, como es verdad el placer en la cabeza de turco, pero, sin embargo, incluso la escasa piedra de escándalo que hubiera podido representar el objeto judío, apenas si hubiera actuado sin la economía del lucro. Una cosa es cierta: la revolución económico-social hace desaparecer de golpe la cuestión judía. El antisemitismo no es un fenómeno eterno, como querrían hacer creer los sionistas, y, si lo fuera, no se atenuaría por la invasión de un país árabe, con sus nuevas fricciones y su nuevo judaísmo protegido, sino solo y exclusivamente por el autodestierro de los judíos a una isla sin ventanas ni puertas. Lo que no sería ni democrático-capitalista en el sentido de Theodor Herzl, ni menos socialista en el gran sentido de Moses Hess; en la época de la Unión Soviética y de la tendencia hacia las uniones soviéticas, Hess no trasladaría ya su soñada Jerusalén a Jerusalén. Hoy se percibe el final del túnel, aunque, desde luego, no desde Palestina, sino desde Moscú: *ubi Lenin, ibi Jerusalem.* La cuestión no es si los judíos representan todavía una nación o no; si hubieran cesado de ser una nación, lo cual es perfectamente el caso en la Europa occidental, sería posible, desde luego, recuperar lo perdido por una renovada singularización, lo que hoy se ha logrado, sin duda, en Palestina, con las nuevas generaciones allí nacidas con el hebreo como idioma materno. Desde el punto de vista nacional-judío esto puede ser satisfactorio, incluso necesario, pero no es más emocionante que el mantenimiento también de otros pueblos menores. En su Biblia, empero, el judaísmo pretendió además un *determinado pathos* de su existencia, sin el cual esta se haría indiferente. Lo único que aquí se halla en cuestión es, por tanto, esto: nación o no nación, ¿tienen los judíos como tales todavía una conciencia de lo que el Dios del éxodo dijo a su siervo Israel, no como promesa, sino como cometido: «le he dado mi espíritu, y llevará el Derecho entre los paganos» (Isaías, 42,1)? Con el apóstrofe al pueblo, al que se le profetizaba la miseria y que iba a experimentarla como ningún otro: «Abrirás los ojos a los ciegos y sacarás los presos de las prisiones, y desde las cárceles a aquellos que viven en las tinieblas» (Isaías, 42,7). Y los judíos han llevado a cabo su misión en este sentido, aun cuando ni siquiera aproximadamente

a como lo han hecho los cristianos y los mahometanos. Estirpes nubias aceptaron la ley: en el siglo II d. de C. penetró la religión judaica en China, en el siglo VIII el imperio de los chazares se pasó al judaísmo con su capital Astrakán. Todo esto ocurrió, desde luego, relativamente tarde, y probablemente no como consecuencia de una agitación en sentido propio; la diáspora, por lo demás, se hacía cada vez menos atractiva. Y casi todos los textos hablan de la misión solo como aquella *tendencia mesiánica* y aquel futuro de su expansión que deben ser mantenidos abiertos por los judíos: «En ninguna parte de mi montaña sagrada se herirá ni se corromperá; porque el país está lleno de conocimiento del Señor como el mar se halla cubierto por las aguas» (Isaías, 11,9). Entre judíos que no poseen en absoluto conciencia nacional sionista, los recuerdos de tales tendencias pueden ser tan ardientes como en Joaquín de Fiora. Y al contrario, puede faltar completamente entre judíos que solo aplican a sí la época de un nacionalismo altamente intensificado, y que confunden toda internacional futura con el cosmopolitismo del viajante de comercio. O que creen que la internacional no va a ser otra cosa que el conjunto recosido de todas las banderas nacionales; dado lo cual, sería, desde luego, importante que entre estas figurara también la bandera blanco-azul del sionismo. Pero si el judaísmo es un movimiento profético, es decir, un movimiento hacia lo pensado hace tres mil años en Sión, entonces el judaísmo tiene su lugar entre los pueblos y no en un protectorado inglés en el ángulo oriental del Mediterráneo. Lo cual no quiere decir que los zorros y los lobos se deseen buenas noches, pero sí que el canal de Suez y el petróleo árabe, la tensión árabe y la constelación de fuerza inglesa, el Empire agonizante y el monstruo americano se dan los buenos días. Algo así es demasiado poco o demasiado para la idea de Moses Hess. Si existe todavía una nación judía, su liberación coincide con la liberación social, o bien su Estado es una invención para la cual los compradores ingleses no han mostrado tanto interés como en 1917, como en las épocas solventes del Empire, y que ahora conduce a América a la guerra atómica. Si no existe ya una nación judía, entonces, como nos lo dice la experiencia, entre los mejores judíos se mantiene una afinidad con todo lo que significa el hundimiento de la gran Babel y el New World. Este sueño tiene su centro de acción allí donde se encuentra la patria del nacimiento y de la educación, allí donde se ha contribuido al idioma, a la historia, a la cultura, donde se participa tan patriótica como inteligentemente en la lucha por una nueva tierra. *Hic Rhodus, hic salta;* según la intención de los profetas, Sión está por doquiera, y la montaña local de Palestina hace

tiempo que se ha convertido en un símbolo. La Alemania nazi fue el más intenso golpe en contra, la Unión Soviética venció el contragolpe, y lo hizo para todos los oprimidos del mundo, incluidos los judíos, de acuerdo con la actitud universalista de los profetas. En suma, este movimiento parcial podía terminar sin que terminara un componente judío, bien sea como pueblo, bien sea—de manera mucho más significativamente—como testigo y testimonio de la actitud mesiánica. El sionismo desemboca en el socialismo o no desemboca en nada.

Novelas del futuro y utopías totales después de Marx: Bellamy, William Morris, Carlyle, Henry George

> Fue unas semanas más tarde, hacia mediados de noviembre; Mr. Britling estaba sentado con su grueso batín y su grueso pijama durante la noche en el escritorio y trabajaba, de nuevo, en un artículo que traicionaba una ambición risible. Su título era, en efecto, "El mejor gobierno del mundo".
>
> (H. G. Wells: *El camino hacia el conocimiento de Mr. Britling.*)

Como burguesamente todo se hace peor, el sueño no cesa nunca aquí. Pero frescor solo posee en cierta medida si se hace presente en un grupo y se hace valer posteriormente. Si se pinta, en cambio, una mañana en su totalidad, lo tardoburgués es, la mayoría de las veces, estafa, y en el mejor de los casos, un juego o algo romántico. Sobre estas dos últimas especies habremos todavía de hablar, ya que, al menos, han mantenido a flote tendencias utópicas. La novela trivial profetizadora es la que aportó algo semejante entre capas no proletarias, entre la pequeña burguesía curiosa. Aquí hay que mencionar *Un viaje al país libre* (1889) de Herzka, con una muchacha hija del país libre preconizando una reforma del suelo atenuada. Incluso una fábula política capitalista-privada se nos presenta, algo raro en tiempos antiguos, y hoy, por así decirlo, audaz: la *Neustria* (1901) de Thirion, dedicada a una nueva Gironda. Mejor fue visto el futuro capitalista en el *Underground Man* (1905) de Tarde: el pasado nos brinda imágenes de restauraciones intentadas, el futuro, solo imágenes de la huida subterránea. En el *Tomorrow* (1898), y también en su *Garden Cities of Tomorrow* (1902) de Ebenezer Howard, el aire, la luz y el sol deben, en cambio, curar todos los males. Aquí se nos pinta la primera ciudad-jardín dividida de acuerdo con otras tantas *social functions*. Menos claro aparece de dónde echa humo la chimenea. Débil en su concepción, rica en ocu-

rrencias, debería fundarse una asociación así, y además debería triunfar.

Y como de ordinario, no se ve bien claro cuáles son los medios que han de transformar la vida en una más bella. Como más simpático de todos nos aparece aquí el americano Bellamy con su célebre libro *Looking Backward* aparecido en alemán en 1888, en la editorial Dietz, con el título de *Una mirada hacia atrás desde el año 2000*. El revestimiento es el acreditado de la novela trivial. Un rico ciudadano de Boston, míster Julius West, queda enterrado y sumido en un sueño magnético poco antes de su boda, hasta que, en el año 2000, es desenterrado intacto, porque el sueño magnético ha conservado su cuerpo. Míster West se hace ciudadano del Estado ideal americano surgido mientras tanto. El lector puede contemplar esta imagen del futuro como a través de unos gemelos; más que en ninguna de las utopías anteriores, lo soñado aparece aquí como un presente fabuloso. Bellamy satisface así la exigencia rechazada por los marxistas de ofrecer una pintura de la sociedad del futuro; pese a la trivialidad y exterioridad civilizatoria, su novela sensacionalista no deja de tener una cierta fantasía socialista en movimiento; Bellamy, que solo conoce a Marx de oídas, alucina una organización igualitaria de la vida económica sin *slums*, ni Bancos, ni Bolsa, ni tribunales, y América (!) se convierte en «la avanzada de la transformación general». Ya no hay dinero, sino solo mercancías y vales por el trabajo rendido. El impulso que mueve al ejército del trabajo no es el jornal más elevado, sino la competencia social al servicio de la nación y el grado de la distinción que se recibe. Lo mismo que la jornada de trabajo, también el cuerpo de funcionarios está extraordinariamente reducido, y por doquiera domina una administración simplificada, abarcable y generosa, existe una especie de fichero de la distribución de bienes, una estadística de las necesidades. Bellamy nos cuenta cómo, ya a comienzos del siglo XX, el capital, que se había acumulado en manos de unos pocos, había pasado a manos del Estado, y ello «sin violencia de ningún género». Desde entonces se estableció el socialismo del Estado, o lo que es lo mismo, el Estado se había convertido en una gran asociación comercial cuyas ganancias y cuyos ahorros eran distribuidos uniformemente entre todos los ciudadanos. Bellamy propagaba así una especie de socialismo centralista, si bien en el marco de los deseos de un Babbit. La utopía de Bellamy se encuentra sin solución de continuidad en la línea de prolongación del mundo actual, y en el fondo se encuentra contenta con el *habitus* de la civilización capitalista. La socialización de la propiedad privada extrae de la situación actual solo los daños y rémoras sociales, pero no modifica su perfil general. La tierra se convierte en un

Boston gigantesco, o mejor todavía, en un Chicago gigantesco con algo de agricultura entre medio; el terreno de esta última se llamaba antes naturaleza. Así de tecnificada, aunque en el mal sentido de la palabra, veían ya América muchos «buenos europeos», y por cierto, la América ya existente. Y así fue cómo la utopía de Bellamy provocó una oleada de otras utopías contrapuestas y cómo, contra el socialismo de la asociación comercial del americano, se levantara, por así decirlo, la vieja Europa con un contramovimiento romántico.

No solo la Bolsa debe desaparecer, sino también el acero y el hierro que se negocian en ella. El escrito más importante en contra de la asociación del vapor de Bellamy se tituló *News from Nowhere* (1891), y su autor era William Morris, el gran renovador del mercado artístico inglés, el amigo de Ruskin y anticapitalista romántico. Morris, arquitecto y dibujante, vidriero y ceramista, creador de muebles, telas, tapices, papeles de decoración, coincidía con Ruskin en que solo el trabajo manual hace bueno, mientras que la máquina es el infierno. Lo que aquí impulsa no es compasión con los pobres y encono contra los ricos, sino que resuena socialutópicamente un tono hasta ahora desconocido: Morris es un socialista de los oficios y las artes, un socialista para andar por casa. *News from Nowhere* no es, por eso, una contra-utopía de Bellamy, sino una campaña contra la mecanización entera de la existencia. El mundo del lucro deja mucho que desear, no solo desde el punto de vista moral, sino también desde el punto de vista estético, y esto es lo que hacía ponerse en pie contra el capitalismo. O como escribe el arquitecto Van der Velde en su ensayo sobre Ruskin: «Hacia finales del siglo anterior la situación era tal que nos asfixiábamos bajo el peso de la fealdad de las cosas. Nunca, en ningún momento de la historia universal, había llegado a tan bajos niveles la decadencia del gusto, la debilidad de las ocurrencias y la indiferencia frente al trabajo y al material.» Morris combate, por eso, el capitalismo no tanto por su inhumanidad como por su fealdad, y esta se mide comparándola con el viejo artesanazgo. Y así tenemos que *News from Nowhere* no conoce ya el lucro ni el trabajo indigno y sin alma, ni tampoco el dinero o el jornal; pero igual de importante es también que en ningún ladrillo de las casas debe faltar un friso de terracota. Morris profetiza la revolución como fruto y autodestrucción del industrialismo «antinatural» y afirma la revolución; pero la afirma como un acto de aniquilación. Una vez que la revolución se ha desfogado, no solo los capitalistas, sino también las fábricas, quedan destruidos, y la totalidad de la peste civilizatoria de la Edad Moderna ha quedado eliminada. Para este

maquinoclasta la revolución aparece, por tanto, como un mero giro hacia atrás de la historia o como un desescombro; una vez realizada su obra, retornará el mundo de la artesanía, y los hombres—desaparecida ya la Edad Moderna—se asentarán sobre el suelo abigarrado del gótico inglés autóctono, al que el Renacimiento no hizo más que disfrazar. Es decir, retornarán las casas enmaderadas miradas socialistamente, las antiguas plazas de mercado y las antiguas posadas con enormes chimeneas y cazahumos, los castillos en el campo y los colegios de Oxford. Por razones análogas la utopía de Morris sueña una nueva construcción en el siglo XXI en dirección a tendencias medievales, aun cuando desfeudalizadas y laicificadas. Las ciudades se diseminan en una clara reagrarización, y una vida campestre, en medio de la naturaleza, renuncia a las máquinas diabólicas, ruidosas e innaturales, que ahogan la dicha de los hombres y matan la belleza. La Edad Moderna ha sido la época de los hombres disminuidos, regulados y presos como hormigas en edificios como cuarteles; en el siglo XXI esta época de los insectos desaparecerá como si nunca hubiera tenido lugar. Una vez, por eso, liberada la tierra de fábricas y monstruos urbanos, eliminados el capitalismo y el industrialismo, volverán a florecer, de nuevo, en lugar del horror de la máquina, los hombres enteros y la vieja artesanía. Esta utopía dirigida hacia atrás recuerda los anhelos de la época de la Restauración, el pasmo romántico frente a la Edad Media, y el deseo de ver venir esta desde el futuro. Pero ahora falta el cometido político-conservador que caracterizaba a los románticos de hace más de cien años: la utopía de Ruskin y la utopía hacia atrás de Morris no eran en su intención político-reaccionarias. Lo que pretendían era el progreso desde un lugar abandonado, una reacción agrario-artesanal que señalara un nuevo comienzo transformador. Al viejo romanticismo le había faltado todavía el anhelo agrario-artesanal, ya que, ante la multitud de ciudades rurales bien conservadas y ante una serena belleza vital, no había ocasión para ello. Rara vez habrá revestido más gusto una ciudad utópica hecha artesanalmente que la ciudad que pinta William Morris, pero raras veces también se habrá dirigido a un público más reducido con su mezcla ingenua, sentimental e intelectual de neogótico y revolución. El público se ha ampliado, es verdad, desde que se eliminó el neogótico, y desde que el hastío provocado por la prisa, la enervación y la artificiosidad de la vida de la máquina crecieron con esta. Sobre todo, desde que los bienes perdidos de una época anterior más tranquila se buscaron por una reacción mezclada de muchos elementos en un capitalismo domesticado, no en un capitalismo superado e impulsado al cambio. Con ello terminan las utopías

burguesas; con su Arcadia gótica, Morris ofrece el último motivo original, aunque carente de objeto.

A no ser que se tenga en cuenta a Carlyle y la búsqueda de héroes que él propugnaba. Ello también contra el mundo industrial, pero solo aparentemente, porque este clamador miraba a la triste miseria más de arriba abajo que desde sus espaldas. Su predicación puritana del trabajo sin desaliento enlazaba exactamente con la predicación imperialista, que, si quería acabar con la lucha de clases, no quería, de ninguna manera, acabar con las fábricas. También este plan ha de ser mencionado aquí; porque Carlyle, junto a Nietzsche—y justamente después de Marx—, contribuyó en gran medida a la constitución de un caudillaje, primero utópico y, después, espantoso. Carlyle, no hay duda, es todavía puro, una personalidad, como suele decirse, ética, un individualista y, posteriormente, un patriarcalista. La «felicidad de la que toda vida brota» la buscaba Carlyle solo en los individuos, pero en los individuos actuando armónicamente. Como Ruskin también él padeció bajo la nueva civilización de fábrica, y él fue quien acuñó la expresión, indudablemente anticapitalista, de que el pago al contado es el único lazo de unión de la sociedad moderna. Carlyle odiaba el liberalismo manchesteriano, describió la miseria de los obreros ingleses y no solo la fealdad de los edificios fabriles, y utopizó un mundo que «no se halla ya encerrado en el frío *laissez faire*». Entendió la Revolución francesa como la irrupción de la época industrial y su anarquía, pero, a diferencia de Ruskin y Morris, no la valoró solo negativamente, sino también de modo positivo, sin ningún anhelo por la fenecida Edad Media: «La Revolución francesa es el levantamiento abierto, violento, el triunfo de la anarquía sobre el anacrónico y pervertido mundo feudal.» Y sobre todo, el poder de la industria no puede ser eliminado por nada; en su *ethos* puritano del trabajo, Carlyle no ahorra su desprecio por la «podrida aristocracia fantasmal desde finales de la Edad Media». Y sin embargo, el mismo partidario del sacrificio de la industria, el mismo enemigo tanto del liberalismo como del feudalismo, ha podido producir por vibrante ignorancia una de las tardoutopías más reaccionarias; siempre que a algo semejante pueda llamársele utopía, y menos aún, «Eutopía», país de la felicidad. Carlyle fue uno de los primeros que sentó la relación caudillo-seguidor, es decir, el neofeudalismo industrial: que si ya había hecho estragos antes del fascismo, iba a florecer tan sistemática como violentamente en él. El fue el primero que describió el *captain of industry;* pese a Saint Simon, que también había infravalorado al proletariado y que había sostenido que los grandes empresarios

deberían ser los directivos del pueblo. Pero en la época de Saint-Simon podía todavía creerse en la debilidad de la clase obrera, mientras que Carlyle vivió en plena época de las luchas sociales y de la agudizada conciencia de clase proletaria. Y de otro lado, Saint-Simon tenía la explotación por parte de los empresarios como un resto de la única y verdadera explotación, la de la época feudal, mientras que Carlyle creía ver en el liberalismo la raíz de todo mal, y por eso, aplicaba a él el feudalismo. Y así se preparó la teoría fascista de las élites, de los semidioses con buenas ganancias; Carlyle concebía su caudillaje como su vasallaje proletario de manera absolutamente individual, y así pudo surgir la paradoja de un neofeudalismo individual. Sus últimos escritos sobre todo (*Past and Present*, 1843; *The History of Friedrich II of Prussia*, 1858) dan espacio utópico al despotismo ilustrado industrial. En *Past and Present* se nos pinta la figura del noble empresario, y se predica «que hay que escapar del mamonismo asnal hacia los modelos y el sentido heroico que se enciende en los profetas, poetas y estadistas». Se profetizan instituciones de beneficencia, veladas comunes alegres de los empresarios-patriarcas con los hijos de sus obreros; el final ya lo conocemos. El mismo Carlyle no esperaba mucho de estas relaciones de trabajo etificadas, y así escribe en su *French Revolution*, y no solo como puritano: «Por todos los santos, no creáis, amigos míos, en una Jauja de la felicidad, de la benevolencia, de vicios librados de toda fealdad.» El comienzo del invierno cae así sobre la utopía burguesa por primera vez desde su existencia, y en efecto, con ella no nos ha venido ninguna Jauja. La apelación a la filantropía de los explotadores, este rasgo común a todos los proyectos de mejoramiento del mundo anteriores a Marx, es también lo que ha arruinado el mejoramiento del mundo; y Jauja no solo no se convirtió en Jauja, sino en infierno. Hasta aquí sobre Carlyle como una utopía colateral al neogótico de Ruskin y a las nuevas-viejas construcciones de Morris.

Todos los demás epígonos que siguen a Morris recorren en sus utopías caminos ya conocidos y trillados, y en tanto que permanecen afectos al liberalismo, son solo una modernización desleída de Tomás Moro. En la fabricación de estas linternas mágicas de un futuro mejor se halla a la cabeza, en el siglo xx, H. G. Wells. Wells lanzó al futuro una media docena de trenes ensoñadores, de máquinas del tiempo, de míster Britlings que escriben hasta el amanecer, y todos retornaron trayéndole las imágenes correspondientes. Siendo muy característico que, casi en ninguna de estas imágenes, se echa de ver un paisaje conocido, a no ser el de la indiferencia liberal; e incluso esto se encuentra quebrantado sarcásticamente

en el *Time Engine*, muy interesante desde el punto de vista técnico-utópico. Entre otros libros Wells escribió también el idilio futuro aderezado con aditamentos griegos *Men like Gods* (1923), la vida y acción de maestros de música desnudos en Arcadia. Las utopías burguesas desembocan así en el disparate, la fantasía también desaparece, y el sedicente noble futuro que, tanto por razón de su vaguedad como, sobre todo, de sus sucedáneos socialismos burgueses, tiene que ceder ante el marxismo, se hace extraño o epigonal. Al final quedan solo el amateurismo y la paja; el grano de las utopías sociales se ha ido de ellas con el marxismo. Como se burlaba Engels, el mismo socialismo queda reducido «al orden social existente sin sus inconvenientes»; en cuya forma la utopización liberal-burguesa sigue, desde luego, haciendo escuela.

No hay otra cosa que esperar, cuando se trata de mejorar la economía de manera tan pueril, es decir, a fuerza de remiendos. Una empresa en la que todos, especialmente y de modo muy ingenuo los autores anglo-americanos, apelan a uno de los utopistas más problemáticos: a Proudhon. De esta manera vieron la luz construcciones tan raquítico-cómicas como la utopía del dinero libre y evanescente, que trataba de construir el socialismo solo sobre medios de pago. En el sueño del «oro libre» de Silvio Gesell el capital es «eliminado» por una especie de inflación legislada; y de esta manera no se amontonan ya réditos. De modo semejante se procede contra la renta de la tierra, y, una vez más, surgen relaciones con el «dinero-libre país-libre» y con antiguas utopías de la reforma del suelo. Henry George fue su predicador; en su influyente libro *Progress and Poverty* (1879) enseñó que el aumento de la pobreza de las masas, así como las crisis industriales, están condicionadas primariamente solo por la propiedad privada del suelo. A los terratenientes la renta del suelo les da el poder para encarecer la vida hasta lo insoportable, y por eso, para instaurar el paraíso de los pobres, George exige la confiscación de estas rentas, más aún, la «nacionalización» del suelo, dejando intacta la ganancia procedente del capital industrial y mercantil. El hecho de combatir el capital del suelo, no el capital de producción, hizo posible que, sobre todo en Inglaterra, los fabricantes se pusieran de acuerdo con la clase obrera sobre la base de las ideas de Henry George. El proletariado inglés, con tan poca conciencia de clase y tan poco instruido en el marxismo, siguió siendo así desviado de sus explotadores directos. En 1877 el congreso de los sindicatos ingleses adoptó una resolución por la que se pronunciaba a favor de la nacionalización del suelo; su efecto solo consistió en una imposición mayor de la renta del suelo. A la cabeza de uno de los

capítulos del libro de George figuran las siguientes palabras de John Stuart Mill (uno se burla de sí y no sabe bien cómo): «Cuando se trata de elevar duraderamente el nivel de un pueblo, las pequeñas causas no solo no traen consigo efectos pequeños, sino que no traen efecto ninguno.» Se trata, en efecto, de un lema contra todo el reformismo y su utopía. El socialismo anglosajón, en efecto, apenas si ha sabido entender, y menos poner en práctica, las consecuencias que Marx extrajo de la economía inglesa o incluso americana, ambas durante largo tiempo las más progresivas de la época. El sentido por *delay, compromise, appeasement* en la vida de los negocios inglesa y su política, el evolucionismo refinado con el que la clase dominante se anticipa y distensiona toda voluntad revolucionaria—siempre que esta existe—, toda esta contemporización y fabierismo, junto al *labour party* existente, y muy especialmente junto a la engañosa existencia de una aristocracia obrera basada en la explotación colonial, todo ello ha hecho que se conservara conjuntamente el capitalismo y una utopización premarxista, tal y como si no existiera el socialismo científico. Estas son las consecuencias cuando la utopía social se queda detrás de Marx; y es que entonces se queda detrás de Owen, incluso detrás de Tomás Moro; fuera completamente de la línea socialista tradicional. Y mucho más, cuando los eternos vacilantes, en tanto que personas particulares, o los artificiosos partidarios del ayer, en tanto que renegados, cuando estos amantes desgraciados o pagados de una sedicente *third force* «contra el fascismo y el bolchevismo», «contra toda dictadura, venga de la derecha o de la izquierda», se construyen una anacrónica utopía a lo Lincoln o se dejan mecer «atlánticamente», a fin de poder alimentar con «libertad» el fuego de su odio asesino antisoviético, y en todo caso, para entregarse, a la vez, al silenciamiento de su conciencia y a un «socialismo del corazón» (del que ya se mofaba despectivamente Bellamy). Comparado con todo ello, el reformismo del tipo Henry George es todavía completamente inocente, si se prescinde de que la chapucería pequeño-burguesa contiene los elementos de mentira que no solo conforman al filisteo antisoviético o al *snob* renegado, sino que conducen hasta el fascismo de la SA, el cual fue pintado e introducido bajo el nombre de socialismo, de igual manera que al fascismo norteamericano, pintado e introducido bajo el nombre de libertad. Reformismo en sentido restringido es siempre el arte de no querer percibir las contradicciones entre capital y trabajo, entre necesidad de exportar y paz internacional, y el lugar en el que se centra su seducción es justamente la clase media, en la cual, como decía Marx, se embotan, a la vez, las contradicciones y los

intereses de dos clases. Y así surge la «síntesis» utópica entre la epoca del pobre hombre y la de los grandes beneficios, entre superproducción y ocupación garantizada, entre la bomba atómica y un mundo unido. El punto arquimédico desde el que habría que eliminar miedo y carencia, la tiranía y la vida en catacumbas de la verdad ha sido descubierto hace ya tiempo, y para llegar a él no se necesitan muchos rodeos. Pero los utopistas-juguetones posteriores a Marx eludieron la posición de este punto como si no lo vieran, mientras que los sucedáneos de utopistas lo eluden porque lo ven. Con el peligro, ya actual, de que se venga completamente abajo el edificio de la esperanza habitado por la idea de llegar a mejor. Como residuo queda solo el nihilismo, a fin de que a los extraviados y engañados les desaparezca también toda salvación. La utopía social sin juegos ni sendas extraviadas labora solo como utopía concreta, como camino desde la utopía a la ciencia, con el cometido sin engaño del proletariado revolucionario detrás de sí. Este es el resultado de la historia de las utopías antes de Marx, y también de su historia de desmoronamiento, y, finalmente, de su historia de adormecimiento después de Marx. El progreso sólo va contra la pobreza cuando el progreso reformista no crea el mismo la pobreza, cuando es la activa pobreza la que crea el progreso.

Marxismo y anticipación concreta

Concentrar el pensamiento en lo que es justo, esta voluntad tiene siempre que permanecer, ahora más que nunca. Como esta voluntad se daba tan intensamente en los primeros sueños, en los sueños hacia adelante verdaderamente florecientes, estos merecen ser recordados en su significación. Y tienen que ser recordados tanto más cordialmente, cuanto que el progreso del socialismo desde la utopía a la ciencia es algo ya decidido desde hace tiempo. El mejoramiento del mundo, tanto sentimental como abstracto, ha jugado sus últimas cartas y en su lugar entra ahora el trabajo disciplinado en y con las tendencias reales. La miseria existente no es lamentada y dejada tal como es, sino que aparece, cuando se es consciente de ella misma y de sus causas, como la potencia revolucionaria que va a acabar con ella al acabar con sus causas. De igual manera, que Marx no consintió nunca que su indignación subjetiva se presentara como un factor objetivo, haciendo así que uno se engañara sobre los factores revolucionarios verdaderamente existentes. Al revés que Owen y Proudhon, pero también que Rodbertus y también Lasalle, Marx no enseñó nunca:

dado que el obrero recibe un salario injusto en la sociedad capitalista, es preciso crear una nueva sociedad con un salario más justo. El «tiene que ser» descubierto por Marx es, al contrario, completamente distinto de las exigencias morales tradicionales. Este «tiene que ser» se encuentra en las manifestaciones económico-inmanentes de la misma sociedad capitalista y hace que esta se venga abajo solo de modo dialéctico-inmanente. El factor subjetivo de su derrumbamiento se encuentra en el proletariado, creado como su contradicción por la sociedad capitalista, y que es consciente de constituir esta contradicción. El factor objetivo de su derrumbamiento se encuentra en la acumulación y concentración del capital, en la monopolización, en la crisis de superabundancia, que tiene su causa en la contradicción entre las formas de producción colectivas alcanzadas y las formas de apropiación privada mantenidas. Estos son los nuevos rasgos fundamentales de una crítica económica inmanente; rasgos que faltan casi completamente a las antiguas utopías y que son característicos de Marx. La crítica de Marx no muestra arrugas del corazón, como diría Hegel, pero sí muestra, tanto más agudamente, las arrugas, grietas, cisuras, contraposiciones incorporadas a la economía existente objetivamente. A causa de ello, y por lo que se refiere al sedicente Estado futuro, no se muestran tampoco detalles particulares, traídos desde fuera, *ante rem,* de naturaleza abstracta-anticipadora como en las antiguas utopías. Las utopías abstractas habían dedicado las nueve décimas partes de su espacio a la pintura del Estado futuro, y solo una décima parte, a la consideración crítica, a menudo solo negativa, del presente. De esta manera, el objetivo se mantuvo vivo y abigarrado, pero quedaba oculto el camino hacia él, tal y como este pudiera encontrarse en la situación dada. Marx dedicó más de las nueve décimas partes de su obra al análisis crítico del presente, y solo una parte relativamente mínima, a la *caracterización* del futuro. Marx tituló, por eso, su obra, como se ha hecho notar, *El capital,* y no, p. ej., «Llamada al socialismo». En esta obra se contiene una concepción total de la vida económica por primera vez desde el *Tableau économique* de Quesnay, y a un nivel muy superior. En ella no se pinta ningún paraíso en la tierra, sino que se pone al descubierto el secreto de la ganancia y el, casi más complicado, de la distribución de la ganancia. Marx aplica a la mercancía fuerza de trabajo la ley del valor de Ricardo, y descubre la dialéctica de la mercancía por el camino del valor de intercambio, y en él descubre la ganancia como la plusvalía extraída y las curiosas tasas de ganancia media como base de la solidaridad de clase de los capitalistas. De esta suerte, fundamenta, por primera vez, como

una dialéctica material la dialéctica de la historia, que conduce a tensiones, utopías y revoluciones. Fundamenta y corrige las anticipaciones de las utopías por medio de la economía, por las transformaciones inmanentes de las formas de producción e intercambio, y supera así el dualismo cosificado entre ser y deber ser, entre experiencia y utopía. Y lucha así tanto contra el empirismo a ras de suelo como contra el utopismo vagoroso. Lo que se hace valer en lugar de ello es la participación activa y consciente en el proceso histórico-inmanente de la transformación revolucionaria de la sociedad. Todo ello formulado como realismo pleno de futuro, en las investigaciones más detalladas, con agudeza y amplitud arrebatadoras, con el objetivo de la verdadera revolución, como obra de su estado mayor y como su arsenal a la vez. Y como, desde el realismo alcanzado, no había derecho alguno a las imágenes de futuro de las antiguas utopías, así tampoco había ningún motivo para exponer en detalle la construcción socialista de modo concreto y en su proceso. Pese a toda la totalidad de la exposición, las relaciones humanas después de la socialización de los medios de producción apenas si son solo apuntadas. Engels habla, en general, del reino de la libertad; Marx señala poco más que el escueto concepto de la sociedad sin clases, un concepto, eso sí, que se separa en absoluto de todo lo precedente. Como ya queda dicho, faltan conscientemente las caracterizaciones en sentido propio del futuro, y faltan conscientemente porque la obra entera de Marx está al servicio del futuro, más aún, solo puede ser entendida y realizada en el horizonte del futuro, pero no como un futuro trazado utópica-abstractamente. Sino como un futuro que luce histórica-materialistamente desde el pasado y desde el presente, desde las tendencias actuantes hoy y en el futuro, a fin de ser así un futuro inteligible y conformable. Nada más necesario que esta diferencia subrayada respecto a todos los imaginados *phalanstères* o *new harmonies*, que el rechazo de todas las fantasías del sedicente Estado del futuro, que el dejar en blanco el terreno futuro, junto con el estilo que le corresponde. Pero este dejar en blanco tenía lugar única y exclusivamente por razón del futuro, en tanto que un futuro inteligido al que, al fin, podía viajarse con mapa y brújula; el dejar en blanco el futuro no tuvo lugar, desde luego, por causa de los revisionistas, los cuales confundían concreción con empirismo, porque no querían ponerse en camino. En estos la lentitud en las caracterizaciones del objetivo se convirtió en una lentitud del objetivo mismo, y, en una época nada amenazada por el sueño, sino entregada al más trivial empirismo, el dejar en blanco el futuro—en Marx un *dejar abierto*—perdió también su valor crítico. Para

los reformistas, como ya queda dicho, el movimiento era todo y el objetivo nada; y el camino se terminaba justamente por ello. Más aún, la aproximación de los extremos trajo incluso consigo que sectas en apariencia radicales cayeran también en el empirismo, privando así al marxismo precisamente de aquella riqueza y vida de las profundidades que eran incapaces de comprender. Pero al poner sobre sus pies la dialéctica, y al combatir las nubosidades en el cielo de su época, todavía absolutamente idealista, lo que Marx proclamaba no era el empirismo y su analogía, la mecánica (un mundo reducido a su mitad). A veces, apareció así una aminoración de la fantasía revolucionaria, y una disminución cómoda, es decir, esquemático-pragmatista de la totalidad; y ello pese a la advertencia de Lenin de mantener presente esta totalidad tanto en su factor subjetivo como en su factor objetivo. Y así apareció, a veces, también un progreso excesivo del socialismo de la utopía a la ciencia, de tal suerte, que con las nubes desaparecía también la antorcha de la utopía que alumbra el camino. En lugar de todo ello, hay que afirmar: el marxismo *no es una anticipación (función utópica), sino el «novum» de un proceso concreto.* Item, al marxismo le es de esencia que en él van de la mano entusiasmo y sobriedad, conciencia del objetivo y análisis de lo dado. Cuando el joven Marx clamaba, por eso, que había que pensar, al fin, que había que obrar «como una persona desilusionada que, al cabo, ha llegado a su juicio», lo hacía no para apagar el entusiasmo por el objetivo, sino para agudizarlo. Con ello, y solo con ello, se hará realizable lo que Marx estatuyó como «imperativo categórico», a saber, «derrocar todas las situaciones en las que el hombre es un ser rebajado, esclavizado, abandonado, despreciado»; lo mejor de la utopía recibe así suelo, pies y cabeza. A partir de Marx se explica así la inserción de la intelección más audaz en el mundo del acontecer, la *unidad de la esperanza y el conocimiento del proceso,* en una palabra, el realismo. De esta manera queda eliminado tanto lo que hay de excesivo en el sueño hacia adelante, como lo que hay de herrumbre en la sobriedad. Y tanto más irrepetiblemente se nos presenta sólido y válido el sueño, cuanto mayor fuerza cobra en la realidad su contenido. laborado, y cuanto más trabaja en la realidad su contenido no laborado.

Concentrar el pensamiento en lo que es justo: esta voluntad tiene que actuar más que nunca. El sueño sólido se apoya activamente en lo que es resultado histórico y se halla en marcha más o menos obstaculizada. De lo que se trata, por eso, en la utopía concreta es de entender exactamente el sueño de su objeto, inserto en el mismo movimiento histórico. En tanto que en mediación con el proceso, de lo que en ella se trata es de

dar a luz las formas y contenidos que se han desarrollado ya en el seno de la sociedad actual. En este sentido no-abstracto, utopía vale tanto como anticipación realista del bien; lo que no debería precisar más aclaraciones. Utopía en el sentido de proceso concreto se halla en los dos elementos fundamentales de la realidad conocida marxistamente: en su *tendencia,* como tensión de lo que ha llegado a su plazo de cumplimiento y es obstaculizado; en su latencia, como el correlato de las posibilidades objetivas reales en el mundo, aún no realizadas. Por doquiera donde se edifica en lo indefinido y mediado está presupuesto el suelo utópico; si este no existiera, no se podría crear nada de valor. Todo sueño de una vida mejor, superior, plena, quedaría, en otro caso, limitado a un enclave propio, interior, estrecho e incluso extrañamente aislado. Pero una gran significación y una intencionalidad a lo todavía no llegado recorre el mundo entero: utopía concreta es la teoría-praxis más importante de esta tendencia. Por su sentido la intención utópica no está limitada al simple enclave interior del sueño ni tampoco a los problemas de la mejor constitución social. Su campo es, más bien, muy amplio socialmente, tiene como objeto todos los mundos objetivos del trabajo humano, y se extiende—como hay que recordar y como mostrará lo que sigue—tanto a la técnica y arquitectura como a la pintura, la literatura, la música, como a la moral y a la religión. Hay visiones desiderativas tanto técnicas como sociales, visiones que no son menos audaces que estas últimas, sino que, en tanto que retrocesión de las barreras naturales, de constitución de un mundo para nosotros, se encuentran siempre entrelazadas con ellas. Y toda obra de arte, toda filosofía central, ha poseído y posee siempre una ventana utópica ante la que se extiende un paisaje a constituir. Incluso las formas de la naturaleza representan—independientemente de lo que han llegado a ser—un enigma en el que vaga un todavía-no-llegado-a-ser, un algo utópico objetivado que solo está presente como latencia; belleza natural y también mitología natural, han procurado y procuran un acceso a este enigma. Así como en el alma alborea un todavía-no-consciente que no ha sido nunca consciente, así también alborea en el mundo lo todavía-no-llegado-a-ser: este frente se halla a la cabeza del proceso universal y del todo universal, así como la tremenda y todavía tan poco entendida categoría del *novum.* Los contenidos de esta no son simplemente los no aparecidos, sino también los no decididos; estos alborean en simple posibilidad real, llevan en sí el peligro del daño, pero también la esperanza de la felicidad posible, una felicidad no siempre fracasada y cuya decisión se halla en manos del hombre. Hasta tal punto llega la utopía, tan intensa-

mente se comunica esta materia fundamental a toda actividad humana, tan esencialmente tiene que contenerlo toda ciencia del hombre y del mundo. *No hay realismo que merezca tal nombre, si prescinde de este, el más intenso elemento de la realidad en tanto que inacabada.* Solo la utopía socialmente lograda unida a la utopía técnicamente lograda puede dar precisión a aquella pre-apariencia en el arte, y también en la religión, que no es ilusión, ni menos superstición. El marxismo, empero, es la primera puerta hacia la situación que elimina en sus causas la explotación y la dependencia, es decir, hacia un ser incipiente como utopía. El marxismo presupone liberación del destino ciego, de la necesidad impenetrable, aliado de la retrocesión concreta de las barreras naturales. En tanto que aquí, por primera vez, los hombres hacen conscientemente la historia, desaparece la apariencia de aquel destino que, producido por los hombres mismos en la sociedad clasista, es fetichizado ignorantemente por ellos. Destino es necesidad impenetrada, indominada, libertad es necesidad dominada, una necesidad de la que ha desaparecido la alienación para crear un orden verdadero, a saber, el *reino* de la libertad. La utopía hecha concreta da la clave para un orden no alienado en la mejor de todas las sociedades posibles. *Homo homini homo: esto es lo que significa el esquema de un mundo mejor, por lo que a la sociedad se refiere.* Y solo cuando hayan llegado suficientemente a un orden las relaciones interhumanas, las relaciones con el hombre, solo entonces podrá comenzar una verdadera mediación concreta con lo más grandioso entre lo que no vive: con las fuerzas de la naturaleza inorgánica.

37. *VOLUNTAD Y NATURALEZA*

LAS UTOPIAS TECNICAS

Bienhechora es la potencia del fuego, cuando domestica y vigila al hombre.

(SCHILLER.)

Mejor, sin embargo, así:
Espíritu sublime, me diste todo
lo que te pedí. No en vano
me volviste tu rostro en el fuego.

Me diste como reino la grandiosa naturaleza,
fuerza para sentirla y gozarla.
No solo permites la fría visita asombrada,
sino que permites que mire en su pecho profundo
como en el seno de un amigo.

(GOETHE.)

En el idioma de las antiguas sagas el cometido del hombre frente a la naturaleza consistía en nada menos que en la procreación y la ampliación de un paraíso sobre la tierra; con otras palabras, la misión del hombre, en tanto que estrella de la tierra, era la de ayudar a esta a producir frutos y formas celestiales, prestándole un servicio semejante, aunque más elevado, que el que le presta el sol, la estrella externa; el cual, no solo libera de sus lazos a las fuerzas telúricas encerradas—de modo semejante a los espíritus desaparecidos y encadenados de la fábula—, sino que les da también el complemento necesario para el crecimiento, para la floración y fructificación.

Así como al salir la imagen externa del sol todo el organismo externo se despliega, así también, al aparecer la imagen de Dios en el hombre esta naturaleza externa se capacita y se fortalece para el despliegue y la eficiencia de un organismo interno y superior.

(FRANZ VON BAADER: *Sobre la fundamentación de la ética por la física.)*

Es característico de la ideología de una clase en putrefacción que no es capaz de representarse la armonía entre los hombres y el universo. Las contradicciones del sistema se oponen a la dominación consciente de las fuerzas de la naturaleza.

A una sociedad paralizada por su desorden interno, el mundo le parece ser hostil.

(ROGER GARAUDY.)

La esencia *humana* de la naturaleza solo se da para el hombre *social*; porque solo aquí se da para él como *lazo* con el hombre, como existencia para los otros y de los otros para él; solo aquí se da como el *fundamento* de una existencia *humana.* Solo aquí se convierte su existencia *natural* en su existencia *humana,* y la naturaleza se ha convertido para él en hombre. La *sociedad,* por tanto, es la acabada unidad esencial de los hombres con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza.

(MARX: *Manuscritos económico-filosóficos.*)

I. PASADO MAGICO

Lanzado a la miseria

La piel desnuda nos fuerza a la invención. El hombre está curiosamente desamparado, ya incluso respecto a los agentes atmosféricos. Solo en regiones uniformemente cálidas puede pervivir, mientras que no sobreviviría un solo invierno. Y si bien el Sur permite ir desnudo, no permite, sin embargo, ir desarmado. La dentadura de los monos retrocedió en los hombres y el puño humano sirve de algo frente a un solo lobo. Para la defensa y el ataque el puño tiene que desarrollarse en algo que no crece en él mismo: la maza y el puñal de piedra. Es asombroso que, antes de que estos se inventaran, el hombre pudiera sobrevivir. Desde entonces, desde luego, los hombres solo se mantienen con vida en tanto que elaboran una cosa y que proyectan otra mejor.

Fuego y el nuevo equipo

La desnudez queda ya cubierta, no por elementos propios, sino por elementos provenientes del exterior. El hombre se cubre con la piel ajena; en lugar de la caverna, de la que primero tuvieron que ser desalojados el oso y el león, viene ahora la casa, de madera o de piedras. También los pájaros se construyen un nido, pero este solo sirve para la cría de la prole, no para una mayor fortificación del cuerpo como los instrumentos y casa humanos. Las hormigas, las abejas, el tejón y, sobre todo, los castores construyen habitáculos que son, en parte, como una prolongación de su cuerpo, como una concha artificial destinada a servir de fortaleza. Pero a todos les falta lo característico de la invención técnica: el instrumento y su utilización consciente. Solo el hombre es el animal fabricador de instrumentos, solo él ha hecho que la uña se intensificara en lima, el puño en martillo, los dientes en cuchillo. *Selfmademan*, en primer término, puso el fuego a su servicio, el fuego que cocía la comida, fundía los metales y ahuyentaba a las fieras. Y más rápidamente que la cantidad de los materiales apresados aumentó el arte de hacer con ellos algo que antes no existía. Desde entonces, inventar significa conquistar una fuerza o comodidad suplementaria por la elaboración de materiales

orgánicos o inorgánicos fuera del cuerpo. Y después de que ha surgido el ejército de los bienes de uso, es esencial a la invención añadir a estos algo nuevo, no existente hasta el momento entre ellos. El boletín del oficio de patentes alemán de 1880 describe en este sentido: «Invención es la producción de una nueva clase de objetos de uso o de una nueva manera de producción de estos.» Lo primero puede ser, p. ej., la cremallera; lo segundo, un nuevo procedimiento para fijar el tacón a la suela del zapato. La vida entera se encuentra así rodeada por un cinturón de creaciones artificiales, antes inexistentes. La casa del hombre se amplía con ellos de modo inaudito y se hace, cada vez, más cómoda y más aventurera.

Demencia y la fábula de Aladino

En este campo se había soñado ya casi todo lo que, después, iba a verse en él. E incluso más, porque el pájaro de fuego de la demencia es especialmente inventivo. A un demente le susurró la necesidad de inventar una cama que fuera, a la vez, cocina y un lago donde bañarse. Un sastre esquizofrénico mantenía en su dedal «un agua penetrada de infantilidad» que, en un momento, fregaba los platos y limpiaba los trajes. Muy preferida es el agua quitamanchas que, además de limpiar, convierte el algodón en seda. Un cazador paranoico llegó a inventar una lámpara con la cual hacía que salieran águilas de los huevos de gallina. Sin embargo, todas estas demencias proceden de un campo que—como ya se ha visto al hablar de los sueños médicos y políticos—hace ya largo tiempo que está ocupado por la fábula, y, sobre todo en la técnica, muy detalladamente ocupado. Invención sin par de la fábula es la aguja que cose por sí misma, la cazuela que prepara y guisa la comida; el molino que lava, trilla y muele el grano, el pan mágico que vuelve a crecer en cuanto se deja una brizna de él y que suple a todos los demás alimentos. Por eso Grimm explica la fábula de Jauja en su aspecto social de modo también técnico: «La fantasía humana satisface aquí el anhelo de manejar con toda libertad el gran cuchillo que corta todas las barreras.» De la familia del cuchillo de Jauja proceden el sombrerito encantado, la caperuza que hace invisible al que la lleva, y tantas otras cosas del repertorio brujeril; proceden también el «mesa sírveme», las botas de siete leguas, el garrote que sale del saco a una voz de mando, el asno alquimista Bricklebrit que arroja oro en lugar de excrementos. En una fábula de Hauff, Said toca una flauta

de plata con la que le ha obsequiado un hada bondadosa, y en el momento se calman las olas; la madera a la que se aferra el náufrago se convierte en un delfín que lo lleva a tierra. También el «mesa sírveme» aparece aquí, esta vez procedente de las olas, pero tan seca como si hubiera estado ocho días al sol, y cubierta con los manjares más exquisitos. La flauta de Said tiene parientes muy distinguidos, que no solo poseen talento musical, sino también talento mágico-técnico: ya el cuerno de Rolando en Roncesvalles figura, a medias, en esta línea, y sobre todo la flauta encantada y el cuerno de Oberon. De acuerdo con sus necesidades suntuarias, el brillo de las visiones técnicas surge en todo su esplendor en las fábulas orientales. Los instrumentos encantados nos aparecen en ellas incluso relativamente racionalizados y reunidos en una cámara de tesoros técnicos. La fábula del príncipe Ahmad y el hada Peri-Banu contiene un anteojo de marfil por el que se hace visible todo lo que uno desea, aun cuando lo deseado se encuentre a centenares de millas de distancia. La fábula contiene la alfombra volante que transporta a su propietario al lugar deseado o visto por el anteojo, y aunque el deseo se haya mantenido en los límites del pensamiento. La fábula contiene seres gigantescos con alas que no solo llevan con la velocidad del rayo a través de distancias inconmensurables, sino que, además, extraen del seno de la tierra tesoros tan inmensos que apenas si el deseo se atreve a acercarse a ellos; incluso, como en Aladino y la lámpara maravillosa, tesoros extraídos de la nada. Lo aparentemente imposible—y pintado casi intencionadamente como imposible—se resuelve en un momento, sobre todo por medio de instrumentos soñados. Las dificultades se desvanecen, nada en estas fábulas parece fantástico, y sí todo plausible. Fuerzas gigantescas de la naturaleza presentadas como espíritus se encuentran al servicio instantáneo y automático de Aladino, el dueño del anillo y de la lámpara. O Hassan el basorita, el dueño de la varita mágica con la que golpea el suelo: «En el mismo momento se abrió la tierra y de ella salieron diez ifridas, cuyas piernas se hallaban todavía en las entrañas de la tierra, mientras sus cabezas sobresalían con mucho por encima de las nubes *(Las mil y una noches,* Insel, X, pág. 65). La fábula del caballo de ébano alucina visiones técnicas de una manera, pudiera decirse, sobria, hasta en sus menores detalles: el caballo mágico tiene una clavija para subir y otra para bajar, es dirigible según la dirección que se dé a su cabeza, y está tan bien equipado, que el jinete rapta a la hija del rey del castillo inasequible, o que él mismo asciende de en medio de sus enemigos y escapa. Una fábula china, a su vez, llamada *El traje de hojas* seduce con la magia de un material trans-

formable a discreción y utilizable casi tan infinitamente como la cama artificial del demente, más arriba mencionada. El hada corta a su amante humano un traje de hojas de plátano de seda verde, de las mismas hojas se hacen pasteles al horno, se cortan y se guisan una gallina, un pescado y, finalmente, se recortan también unos burros, montado en los cuales el amante y los hijos nacidos mientras tanto regresan a su país. Y de nuevo es un hada (el deseo de fuerzas sobrehumanas, todavía más sobrehumanas) la que en una fábula de la Lagerlöf nos aparece con la facultad de una nueva creación. De tal suerte, que un herrero se entrega con éxito a la tarea de fabricar otro sol en medio del invierno nórdico, un sol que no abandone a los hombres durante medio año como el sol de los cielos. «Mesita sírveme», lámpara de Aladino, varita del deseo por doquiera, a lo que hay que añadir en las sagas la olla de Medea, el sombrerito de la fortuna, el cuerno de Oberón y tantas otras cosas más; desiderativa, mágicamente, se aparta del curso de las cosas todo impedimento. El tiempo reptante es superado, la materia pesada debe hacerse leve y transparente en torno a todos los deseos. La expresión más popular de ello, aunque ya no fabulada e inverosímil, se encuentra en las novelas de Julio Verne y también en las de Kurt Lasswitz. El *Viaje alrededor del mundo en ochenta días* ha sido ya superado con mucho, y todavía aguardan el viaje al centro de la tierra y a la luna. Pero todo ello, bien sea simple disparate o bien un éxito aún más disparatado significa, como se leía en los títulos de las obras barrocas, una lectura, no solo agradable, sino útil. A veces se presenta y se expone el futuro de las posibilidades humanas, tal y como si se dieran ya ahora.

El «profesor Mystos» y la invención

A todo ello hay que añadir las fantasías en la cabeza que, a veces, seducen a otros, y a veces, se seducen a sí mismas. A menudo de modo engañoso, a veces como posesos y en este caso incapaces de reconocer su sospechosa manera de obrar. Entre ellos se encuentran granujas y ensoñadores, en general también fanfarrones que regalan a manos llenas las piezas todavía no cazadas. A la cabeza figuraban aquí antes los alquimistas, que eran, en términos generales, mejores personas que los charlatanes de hoy. Porque en su entorno también los intelectuales creían en algo a lo que podía apelarse, en algo que aleteaba en lo alto y que socavaba en lo profundo, y sobre todo, creían en la piedra filosofal. Si en la tarea

se llegaba a descubrir casualmente la porcelana y también el cristal de rubí, sus descubridores, Böttger y Kunckel, que tenían en la mente la piedra filosofal, se sentían sinceramente desilusionados. El alquimista Brand describió, por primera vez, en 1674, el fósforo en la orina humana, pero no la piedra filosofal; para Brand, empero, era como si hubiese encontrado una burra en lugar del supuesto reino. En su conciencia, nada científica desde luego, el mismo farsante de Cagliostro creía algunos de los embustes alquimistas y espiritistas que con tanto gusto le aceptaba una aristocracia avariciosa, corrupta y aburrida. También los masones contemporáneos, liberales ocultos por así decirlo, practicaban tal número de fantasías con ataúdes, luces, artes herméticas, que su *gran copta*, Cagliostro, podía presentarse como algo serio en medio de meros aderezadores. Es curioso ver cómo en la magia inventora de entonces pueden discurrir tres líneas una junto a la otra y también entrelazadas las tres: de un lado, la tendencia burguesa ascendente dirigida al fomento de las fuerzas técnicas de producción y, a su lado, el afán oscurantista milagrero de la clase feudal en decadencia, tal como—recordando al Rasputín de la corte zarista—lo incorpora el mismo Cagliostro. A ello hay que añadir un tercer componente, la cabalística, que, procedente del Renacimiento, de sus hechicerías y conjuros, actúa todavía en la época. Si bien la quema de brujas se había hecho, desde hacía poco, algo más rara, no así la fe en espíritus serviciales; un libro contra los sortilegios, como el de Baltasar Bekker, *Mundo encantado*, que negaba el pacto con el demonio, era tenido todavía hacia 1690 y más tarde—fuera del mundo intelectual superior—como algo atrevido, casi paradójico. El Renacimiento mágico y el teosófico siglo XVII ejercieron su influencia durante largo tiempo, y entre la masonería y los Hermanos de la Rosa-Cruz las fronteras se confundían a menudo. Ya muy dentro de la Ilustración, Swedenborg nos muestra de la mejor manera qué extraño trasfondo había dejado abierto todavía la *ratio* para las cosas más insólitas. Más aún, la *mecánica misma* tenía su propio fantasma a veces, un fantasma no traído de muy lejos. El nuevo fantasma se unió a los anteriores en torno al reloj, a ese ser extraño que parece poseer vida, en torno, sobre todo, al reloj de torre y su actividad solitaria y tenebrosa; en torno a los crujidos y desplazamientos de las ruedas allá arriba en la caja de relojería, en torno a la muerta vida mecánica y a su aura. Desde los grabados de la época nos miran así ruedas dentadas, desplazamientos, juegos de poleas; todo natural, todo como extraído de la relojería del campanario, todo muy inquietante. Incluso *L'homme machine*, el lema materialista de La Mettrie que, hacia 1750,

tan fundamentalmente parecía llevar a cabo una labor desencantadora, es un testimonio de la múltiple extravagancia anacrónica que se conservó también durante la Ilustración burguesa; un nuevo espanto, incluso un espanto hasta entonces desconocido. En él se mezclaba algo de la leyenda del *golem* con la metáfora del reloj, de la que se halla lleno el barroco, especialmente en sus dramas. Hallmann habla en su *Mariana* del cuerpo como «un aparato de relojería en movimiento», Lohenstein hace recoger las ruedecillas por su derrocada «Agripina», la tirana, «que tenía la idea de que su relojería del cerebro / tenía fuerza bastante para cambiar de dirección las órbitas de los planetas». Lo nuevo, sin embargo, había de añadirse como el descubrimiento sensacional, precisamente en la mecánica, de que el hombre vivo es un aparato de relojería que se da cuerda a sí mismo. Algo que parecía hacerse visible en los autómatas que empezaban a hacer acto de presencia entonces: en el ruiseñor que cantaba, en el violinista mecánico, en el calculador automático, todo ello de cera y dentro solo con un aparato de relojería, pero todo, por así decirlo, vivo. Característico era que el aparato de relojería no era ocultado, sino solo ornado con vestidos rococó o con suntuosos trajes turcos, de tal manera que se hacía doblemente visible al espectador. En todas las figuras el juego de ruedas se mostraba coquetamente, y la falda o la cortina retirada frente a las ruedas mostraba la mecánica como un nuevo abismo mágico. Un eco de ello se encuentra en la «alacena» de los *Cuentos* de Hoffmann, donde hay barómetros, higrómetros, gafas que hacen ver todo lo muerto como vivo a quien mira por ellas; y más aún, en el doctor Spallanzani, el físico, que almacena autómatas. Un eco se encuentra todavía en las reproducciones propagandísticas de los modernos laboratorios químicos: precisamente el cristal reluciente, la luz clara mecánica actúa sobre una antigua fantasía curiosamente aumentada. En todo caso: también la mecánica parecía mostrar cosas secretas, un mundo de aventura y soberbia más allá de las fronteras y en el centro de la sobriedad. También aquí se hallaba el *golem*, no solo en la región premecánica, en la que el rabí Löb quería como cabalista proceder a la creación, con un puñado de barro y una receta mágica. Ni siquiera la Ilustración hace imposibles, por eso, a los múltiples Cagliostros, sobre todo cuando estos utilizaban, además del lenguaje mágico, el lenguaje técnico-mecánico.

Todavía hoy, por lo demás, se dice también de un embustero que está «inventando» algo. La curiosa equivocidad, tanto buena como mala, de esta palabra hizo escuela entonces muy especialmente entre príncipes, bien arruinados o bien hastiados. Era la época de la burguesía ascendente,

muy interesada en inventos susceptibles de aportar ganancias. Pero la invención era entonces todavía extravagante, y por tanto, discurría en la conciencia como una invención *à la Münchhausen*, y en parte también, de modo acrítico. En consecuencia hicieron su aparición en la técnica también los que en el barroco se llamaban «proyectistas»: con tanta base de deseos como de engaño y estremecimiento. Estos proyectistas o *donneurs d'avis* pasan sin esfuerzo del campo de las finanzas, donde nada les impedía sus «invenciones», al terreno de la técnica, aquí también con una mezcla difícil de engañabobos y auténtico entusiasmo. El mismo tipo que elucubraba soluciones económicas únicas, vendiéndolas, a veces, con gran provecho (para sí), tenía también a disposición *arcana* técnicos. Uno de estos proyectistas llamado Bessler, se hizo nombrar, más tarde, mezclando los nombres de Orfeo y Zaphyr, Orphyré y también doctor Orphyréus, hizo carrera, primero, como tornero, relojero y afilador; se cambió, más tarde, a curandero, astrólogo y alquimista, uniendo todas estas profesiones con las de ingeniero-charlatán. Como tal creó la «curiosa y bien establecida perla en movimiento, llamada también *Orfyrei perpetuum mobile*». Sobre ello escribió en 1720 una fantasía técnica con el título llamativo de *Las diez cámaras ocultas del edificio de la naturaleza.* Se trataba de algo así como de aquellos castillos fabulosos en los que había una cámara con preciosidades singulares a la que no se podía entrar. El edificio de la naturaleza del doctor Orphyréus contaba con ocho cámaras de tal especie, cada una de las cuales contenía cosas curiosas y dispositivos utópicos; en una de ellas se contenía la cuadratura del círculo, en otra el espejo hiperbólico, en una tercera la solución del problema cómo hacer que de un estanque salga un chorro de agua sin cañería. En la cuarta se encontraba el fuego inextinguible, y así, una tras otra, hasta la última, en la que se encontraba el modelo del mencionado *perpetuum mobile.* Este *perpetuum mobile* pretendía Orphyréus haberlo sustraído de su cámara de la naturaleza y como tal, «tras un examen detenido», lo expuso, primero en Gera, y después en una residencia del langrave de Hessen-Kassel. La máquina permaneció aquí, al parecer, durante largo tiempo «en curso perfecto» e incluso «llevó a cabo trabajos». Un truco desconocido ayudaba a la ilusión y la ilusión hacía cerrar los ojos al público. Quizá se ocultaba en el imposible objeto un enano jorobado, fácilmente ocultable por tanto, como ya había ocurrido con un célebre autómata de la época, el ajedrecista imbatible. El *perpetuum mobile* era, en todo caso, interesante porque cumplía de la manera más radical uno de los cometidos del capitalismo incipiente: la producción abaratada. El mismo Orphyréus, llamado también

profesor Mystos, proyectó un *orquestrion* con grandes aspas de molino situado en torres de gran altura, el cual, en caso de tormenta, haría extender un concierto en *fortissimo* sobre toda la ciudad. Un proyecto que demuestra que, cuando se sirve de aspas de molino, el pájaro de fuego puede actuar grandiosamente, casi a estilo americano. Siempre que se prometían y se fabricaban con éxito técnico las botas de siete leguas, nos encontramos con el estilo de Orphyréus, con o sin título de doctor. Imperecederas fueron, sobre todo, las «fuerzas universales cósmicas», una y otra vez descubiertas, aunque llamadas siempre de distinta manera. El *fluidum* del viejo Mesmer iba a revivir, de nuevo, una vez más, cuando pudo revestirse del lenguaje científico, de la electricidad del siglo XIX. Y el tránsito al «magnetismo de la irradiación» de nuestros días, muy revivido por lo demás, lo estableció un naturalista muy inteligente, con un *spleen* igualmente inteligente, el químico Reichenbach, el descubridor de la parafina y de la creosota; Reichenbach estableció el tránsito por medio de su invención también de la «propiedad universal». Esta era la buscada fuerza irradiante primigenia, que iba también pronto a ser utilizada espiritísticamente *(Investigaciones físico-fisiológicas sobre la dinámica del magnetismo, de la electricidad, de la luz, etc., en sus relaciones con la fuerza vital,* 1845); una fuerza que va desde el protoplasma y el combustible de máquinas—al estilo golem—animadas, funcionando sonámbulamente hasta la «causa» de la aureola de los santos. Y entre la más reciente ampulosidad del *fluidum* hay que contar el *orgon* de un W. Reich, que lo convierte, una vez más, en *perpetuum mobile* dando un rodeo por el psicoanálisis. Se trata de una jugosa «propiedad universal» procedente de la noche nupcial del ser, o bien de la potencia biológico-cósmica y de la fuerza del orgasmo *par excellence.* Esta fuerza del orgasmo es, además, visible, tanto en la «coloración azul del sapo durante el coito», como en el fuego de San Telmo en los palos de los barcos, y como también en el rebrillo también azul de las estrellas. *Orgon* y muchas otras cosas semejantes (toda una serie de super-vitaminas para toda clase de esperanza que no siempre se realiza) las ha reunido también América en «acumuladores» que extraen del aire la materia invaluable, aunque vendible, con la cual se pone remedio a toda clase de debilitación, sexual, anímica, social o cósmica. Todo ello es estilo de Cagliostro o de Orphyréus, situado en la luz epigonal del vapor azul del mundo. Sin embargo, y aun en la forma de patraña pequeño-burguesa de hoy, lo caglióstrico pertenece a la región de los sueños técnicos; constituye sus últimos restos mágicos, si bien grotescos y decadentes. Pero así como los capiteles góticos muestran, a veces,

pequeñas figuras grotescas mirando a través de sus piernas separadas o en otros visajes, así también los profesores Mystos, que retornan una y otra vez, tienen precisamente su lugar tradicional en la construcción técnico-utópica. Y el atributo permanente de esta clase de inventores sigue siendo, además del ya mencionado «fluido universal», la vieja alquimia en el sentido más corriente de la palabra. Para no cansar con demasiados trípodes en las prenderías modernizadas, refirámonos tan solo a un nuevo motivo de la antiquísima alquimia. Típica de la amplia sugestión de las artes de hechicería más corrientes es la actividad del alquimista Franz Tausend, uno de los últimos del gremio. Con un sinnúmero de gentes tras de sí, hasta en los círculos más elevados, hasta el Estado Mayor, el cual invirtió dinero en el negocio, para que, al menos, si no llegaba a buen fin, tuviera, eso sí, un buen comienzo. Tausend aportó, desde luego, una nueva atracción al antiguo sortilegio, a saber, una especie de reforma musical. La cocción de los metales, en efecto, fue trasladada de su horno tradicional al diapasón, más aún, realizada por el simple cambio de las tonalidades. Según Tausend, en efecto, todo elemento está constituido por un número de vibraciones que le es propio; de aquí que sea posible, por medio de la modulación químico-musical, transformar su modulación elemental originaria en otra distinta. *Corriger la fortune:* he aquí lo que aúna a los tramposos con los viejos técnicos de corte y con sus falsos continuadores pitagóricos hasta los últimos tiempos. El corregir estaría bien si fueran igual de buenos los medios, y no los medios inadecuados para la invención de cosas no posibles.

Los «Desposorios químicos Christiani Rosenkreutz anno 1459», de Andreä

Lo más sugestivo sigue siendo siempre obtener el dinero cogiendo la porquería circundante. Si cada uno es el forjador de su dicha, lo mejor que puede hacer es forjarla en sus orígenes metálicos. Miles y miles han trabajado ante los hornos, con el fin de lograr con medios muy abstrusos un objetivo muy comprensible a todo el mundo. Y lo que es más raro, más interesante y que hoy suele pasarse por alto: si bien la mayoría de los nigromantes lo que querían era solo oro, muchos otros querían, además, otra cosa, a saber, la transformación del mundo. En 1616 aparecieron los *Desposorios químicos Christiani Rosenkreutz anno 1459,* que tratan de la purificación de los metales inferiores para su conversión en oro.

Es casi seguro que el autor del escrito, publicado anónimamente, es Juan Valentin Andreä, poeta de Suabia, hombre de Iglesia, teósofo y utopista. El escrito está dirigido enérgicamente contra los malos «cocedores de oro», y puede, a trechos, ser entendido incluso como una mofa de todo el oficio hermético. Más esencial que la sátira indudablemente existente es la *significación* solemne que los «Desposorios químicos» otorgan al camino del oro y a los caballeros alegóricos que lo recorren. En dos escritos anteriores Andreä había ya inventado y presentado un fundador de los Hermanos de la Rosa-Cruz: estos escritos son *Fama fraternitatis* y *Confessio fraternitatis*. Nacido en 1388, este fundador parte como adolescente hacia el Oriente, es introducido allí en las ciencias ocultas así como en una «reformación», de la cual la transformación de los metales es solo el principio. Los *Desposorios químicos* presentan al mismo Hermano de la Rosa-Cruz como un anciano, dispuesto otra vez a viajar, en la víspera de Pascua, en dirección al castillo real, donde ha de tener lugar una boda. Se le permite la entrada en el misterioso castillo, sobrepasa una especie de prueba del agua y del fuego, toma parte después, condecorado con el toisón de oro, y como primero entre los invitados, en los festejos de la boda que duran siete días, y contempla la muerte, y a continuación la resurrección, de la pareja real. Los invitados son cruzados caballeros de la piedra áurea, pero Cristian Rosenkreutz, que penetra en una cámara donde encuentra dormida a la señora Venus, es destinado—mientras los festejos de la boda se hallan en todo su apogeo—a permanecer en el castillo como cancerbero o como *petrus*. La «alquimia» es, en la boda, la madrina de la novia o el «parergón» en el ergón de los siete días. En términos generales, el sentido alquimista de la alegoría de Andreä es muy claro, aunque no un sentido que se agote en la metalurgia. Si se limita a aquel sentido, entonces los *Desposorios químicos* no muestran ninguna relación o muy escasa con la alquimia. Si se entiende, en cambio, la alquimia como madrina de novia de una transformación universal o de una «reformación general», entonces se hace comprensible que creyentes contemporáneos vieran en la novela—aunque es característicamente solo un fragmento—la más sublime alegoría de la «obra de la perfección», de la obtención del oro filosófico. Un Hermano de la Rosa-Cruz llamado Brotoffer dio en 1617 una interpretación de ello: «*Elucidarius* mayor o sinópsis de los desposorios químicos F.R.C., en el cual se describe muy adecuadamente *praeparatio lapidis aurei*.» Esta interpretación explica los siete días de la boda, sin más, como las siete estaciones de la labor alquimista, transcritas espiritualmente: *destillatio, solutio, purefactio, nigre-*

do, albedo, fermentatio y *projectio medicinae* (tintura áurea). Es incluso exacto, que los *Desposorios químicos* no pretendían ser solo alegoría, sino simbolismo en su último y amplio sentido, es decir, como referencia plástica a una última *unitas*, al Pan espumeante y áureo. En el mundo alquimista de *esta* especie esto es, pues, lo que tenía que ser la anunciada *significación* solemne: la significación de una *Pascua florida* que hay que crear contra el hielo y las vinculaciones. El impulso burgués hacia la no llegada «libertad del hombre cristiano» tomaba así tales caminos extraños y tales disfraces naturalmente ornados en las llamadas sociedades herméticas del barroco y su simbolismo manifiesto. Lo que se pretendía con todo ello era una llamada de alerta que debía resonar por *todo el estrato de barro*, un «¡despierta, cristiano congelado!», que debía resonar a través del plomo, de la criatura, de la sociedad y de las demás alteritas. *Consecución del oro y fomento de la humanidad* se entrecruzan desde entonces en la Rosa-Cruz, y caracterizan lo peculiar de su fantasía entremezclada. En 1622 se fundó en La Haya la sociedad, conocida desde entonces, de la Rosa-Cruz; el nombre, empero, de la orden es anterior a la *Fama* y *Confessio* que Andreä nos ha suministrado de ella. Paracelso nos habla de una logia de la Rosa-Cruz existente en Basilea en 1530, y manuscritos no fuera de toda duda nos hablan de logias de este nombre en Alemania a comienzos del siglo XII. No contentos con ello, miembros de la orden de la época de Andreä y todavía de la flauta mágica aseguraban mantener desde hacía milenios aquella *veram sapientiam*, «quae olim ab Aegyptiis et Persiis magia, hodie vero a venerabili fraternitate Rosae Crucis Pansophia recte vocatur». Por muy antiguo que sea, sin embargo, el nombre de Rosa-Cruz y por muy atrás que pueda encontrarse el emblema en mitos utopizadores o utopizados, de lo que no hay duda es de que fue Andreä quien con sus *Desposorios químicos* dio a la orden el sentido ascendente o humanamente afirmado de la «alquimia superior». Hay incluso que avanzar más en la curiosa conexión—señalada por la «reforma general» de Andreä como lazo de unión—que existe entre algo tan lleno de superstición como la alquimia y algo tan luminoso, tan claramente lúcido como la Ilustración, esa lucha de la luz contra la superstición. Porque el *pathos* de la luz mismo, entendido como el «alumbramiento», como el progresivo «proceso» de la luz (del oro) procede de la alquimia: la «ilustración» misma es en sus orígenes un concepto de la alquimia, exactamente lo mismo que «proceso» y su «resultado». Y desde luego, y en sentido contrario, también de aquí proceden los curiosos lazos entre masonería, e incluso Ilustración, y ocultismo; el mismo Andreä

mezcló sus fraternidades con ritos mágicos. El sueño del oro de una *societas* humana encontró así sus conventículos alquimistas y filantrópicos a todo lo largo de los siglos XVII y XVIII, tanto en Alemania como en la curiosamente teosófica Inglaterra. Había una sociedad secreta Antilia, otra Macaria, una «Hermandad de la rueda celeste para el restablecimiento de la medicina y filosofía herméticas». Con un sueño mixto cosmológico-social había el Collegium Lucis, fundado nada menos que por Comenius, el discípulo de Andreä; y todas estas secciones implantaron la Rosa-Cruz o la «alquimia superior». Todas quieren hacer retroceder *la sociedad como la naturaleza* al estado primigenio paradisiaco, allí donde son una sola cosa la igualdad social y la naturaleza áurea o no-caída. El sueño de esta alquimia de las sectas fue siempre reforma general, en el sentido del restablecimiento del estado primigenio paradisiaco, y sobre todo, de la traslación a Cristo del mundo caído; razón por la cual los enemigos entonces de la Rosa-Cruz comparaban siempre a los miembros de esta con los anabaptistas. La alquimia se hizo quiliasta, o como un escrito adverso denunciaba: «Transformación del mundo entero antes del Juicio Final en un paraíso terrenal, tal como lo tuvo Adán antes de su caída, y restitución de todos los artes y toda la sabiduría tales como los tuvo Adán después de su caída, Enoch y Salomón.» *La alquimia y el quiliastismo* discurrían así *de consuno* en las sectas herméticas, con la transformación de los metales como preludio para el «verdadero» *homunculus* o para el nacimiento del hombre nuevo. Un eco posterior se encuentra todavía en el fragmento de Goethe *Los secretos,* referido al sueño del reino químico. El caminante, «fatigado del largo viaje del día / realizado por impulso de lo alto», ve aquí, en la puerta del monasterio, una imagen misteriosa, ve la cruz rodeada de rosas, «y leves nubes celestes de plata vagan, / se esfuerzan en alzarse con la cruz y con las rosas». En la sala del monasterio se hallan trece sillas y sobre sus respaldos penden trece letreros con alegorías claramente alquimistas: «Aquí ve un dragón de color de fuego / que apaga su sed en llamas salvajes; / aquí un brazo en las fauces de un oso, / del que mana la sangre en cálida corriente.» Los letreros significan, en este orden, trece estaciones de la formación del oro, y constituyen así la sala de los antepasados desde la que el anciano del monasterio habla al caminante. El sabio, empero, que tiene tras de sí tantos antepasados, se denomina en este extraño poema de Goethe *humanus*; y este es también en el Rosa-Cruz de Andreä el último nombre y contenido que surge de las transformaciones de los metales y del mundo. Cruz y Rosa, la primera el signo del dolor y de la

disolución, y la segunda el signo del amor y de la vida se funden así alegóricamente en la «obra de la perfección». Y en su *Historia de los herejes* (1741), y en el capítulo dedicado a los Hermanos de la Rosa-Cruz, Gottfried Arnold nos dice: «Un filósofo francés ha buscado el secreto de la producción del oro en el nombre mismo, explicando que rosa proviene de *ros* o rocío y *crux* significa entre ellos *lux*, cosas de las que más se sirven los alquimistas.» Una y otra vez nos aparece, por tanto, la Rosa-Cruz como una especie de segundo piso de la alquimia; la piedra filosofal en los *Desposorios químicos* era, a la vez, la piedra angular Cristo. Para el plomo, como para el hombre, como para el mundo entero: «Vita Christi, mors Adami, Mors Christi, vita Adami», rezaba la inscripción funeraria del Hermano de la Rosa-Cruz y amigo de Jacob Böhmer Abraham von Franckenberg. O bien, como el mismo Franckenberg había enseñado apoyándose en los *Desposorios químicos:* alquimia es la «renovación de las luces celestes, de las épocas, de los hombres, animales, árboles, plantas, metales y todas las cosas del mundo». De igual modo se dirigía también contra toda coacción o interdicto por las *luces celestiales existentes,* y por consiguiente, y pese a ciertos entrecruzamientos, contra la mitología del destino de la época: la astrología. Algunos entrecruzamientos existían, desde luego; todos los metales llevaban signos planetarios y al revés, y la situación de los planetas fue, por eso, siempre tenida muy en cuenta en los procesos alquimistas. Sin embargo, la superstición de la alquimia se reservó siempre frente a la superstición de la astrología un espacio aparte, incluso contrario: la intervención, la mezcla, el proceso modificador, todo lo cual debía estar dirigido contra el «cielo congelado». Contra el horóscopo del comienzo, que se presenta ya, al principio, como una inscripción funeraria, invariable, inescapable. Precisamente los signos planetarios, bien en los metales o bien en el firmamento, debían experimentar una «superación química», una superación hacia el sol o hacia el oro. De aquí que el *Oculus siderius* (1643) de Franckenberg vaya a parar a lo mismo: «Ya se ha contemplado durante bastante tiempo en la jaula cercada o en las nubes imaginativas pintadas del cielo congelado, y se ha mirado con la boca abierta constelaciones fantásticas del sueño o de las estrellas; lo que ahora hace falta es frotarse los ojos y hacer desaparecer esta somnolencia de las siete épocas.» Ya Tomás Moro había aludido en su utopía liberal a la alquimia que actuaba ocultamente en ella, hablando de la «mitología de la liberación» (cf. pág. 613). Ello a diferencia de la astrología, la guía característica en la utopía autoritaria de Campanella; astrología es únicamente magia que desciende de lo alto, no como la alquimia un

ascenso hacia lo mejor. La consecución del oro en su totalidad era y siguió siendo para Andreä y sus seguidores transformación del mundo, y la metalurgia, un mero ensayo sustitutivo de esta «técnica». En último término, el mundo debía ser creado de nuevo desde el Pan verdaderamente presentido y por medio de «pansofía» y humanidad.

Los caminos para ello eran evidentemente confusos y en regiones más conocidas eran curiosamente breves. En 1619, tres años después de los anónimos *Desposorios químicos,* publicó Andreä también una utopía social: *Rei publicae Christianopolis descriptio.* Si se prescinde del trasfondo ya indicado, la obra no tiene mucha importancia, y desde luego, no es original; y por eso, adquiere solo ahora importancia en conexión con la Rosa-Cruz. La orden del oro es aquí una especie de ciudad artesana y escolar cristianizada, una ciudad insular con un templo circular en el centro, con una zona de mercado, otra de gimnástica, otra de solaz, con campos de cultivo y talleres en los bordes de la ciudad. De alquimia no se habla, ni siquiera en los planes de estudio de la escuela utópica, e incluso la indudable desmembración de la ciudad está rodeada de una especie de forma circular planetaria, en cierto modo semejante a la de la ulterior *Civitas solis* de Campanella. Sin embargo, como en el caso de Moro, también en esta utopía social labora una conciencia alquimista contraria a la conciencia astrológica; porque la Christianopolis se alza antitéticamente, como si fuera fruto de un proceso, de «las escorias del mundo invertido, pervertido fundamentalmente». Y la ciencia de sus sabios, dividida en tres grados, no es estática y conclusa como en Campanella, sino que la última materia de la clase superior se denomina «profecía del último *status*», «teología profética». Con ello se tiende, de nuevo, el puente hacia la «reforma general», a la Rosa-Cruz, que de manera tan extraña unía superstición y luz, «pansofía» y Juicio Final. Y en último término, Comenius, el fundador de la enseñanza intuitiva y de una «Ecclesia philadelphica», el más insigne discípulo de Andreä, resumió los propósitos de la alquimia de la Rosa-Cruz. Igual que Andreä, Comenius habla irónicamente, no solo con entusiasmo, sobre la secta, pero la misma ironía comparte la fe superticiosa de la que se burla. En *El laberinto del mundo y paraíso del corazón* (1631) se nos dice con el título «bajo el resonar de las trompetas» lo siguiente sobre los Hermanos de la Rosa-Cruz: «La fabricación de oro era, entre otras cien cosas, lo mínimo que podían realizar. Porque dado que la naturaleza entera se extendía ante sus ojos, estaban en situación de dar a discreción a cada cosa una forma determinda y saber todo lo que acontece en el ámbito entero del viejo

y del nuevo mundo; sobre todo, teniendo en cuenta que podían hablar entre sí a una distancia de mil millas. Además, poseen la piedra filosofal, con la cual pueden curar todas las enfermedades y procurar larga vida...; y después que, durante muchos siglos, han permanecido ocultos trabajando calladamente en el perfeccionamiento de la filosofía, ahora están dispuestos---teniendo, sobre todo, en cuenta que todo está en orden y que, a su entender, una gigantesca transformación aguarda al mundo—a no permanecer escondidos, sino a presentarse al descubierto, y a comunicar a todo aquel digno de ello sus preciosos secretos» *(El laberinto del mundo y el paraíso del corazón,* versión alemana, 1908, pág. 115). Los «preciosos secretos» son aquí los mismos que los caminos secretos para poner a derechas el mundo invertido, a fin de que el oro surja de él. Precisamente el oro, el cual, además de lo que es en sí, significaba para los entusiastas simbólicos y económico-técnicos de entonces también el signo del sol para lo florecido, redondeado, luminoso.

Una vez más la alquimia: «mutatio specierum» (transformación de las especies inorgánicas) y su incubadora

El escolar tenía que decantarse él mismo, antes que la decantación comenzara en el exterior. Allí también donde el impulso a la fabricación del oro era tan sobrio y mercantil, el suelo para la fabricación tenía que ser laborado muy meditadamente. En otro caso, se decía (y en ello se hallan de acuerdo todos los escritos por confusos que sean), no debe aceptarse ningún adepto, ni menos es lícito «traicionarle» una parte del arte. A menudo se exigía el ayuno, la continencia sexual y otras instrucciones solemnes, con lo cual el escolar caía, en todo caso, en una situación no cotidiana, paciente-creyente. Y en un asunto que, por lo demás, no podía nunca llegar a fin, quedaba siempre la posibilidad de atribuir el fracaso a la propia impureza, a la defectuosa disposición interna. Y aquí jugaba también un papel el miedo a los malos espíritus, en una época en que, a tres pasos de la luz de sebo o del fuego del hogar, comenzaba ya la noche habitada por los demonios, donde un algo infernal croaba, suspiraba, amenazaba, vagaba o caminaba a tientas detrás de cada esquina. Parecía, por tanto, aconsejable que el incipiente adepto figurara él mismo limpio, inatacable por así decirlo; el corazón piadoso valía como amuleto. Pero por mucho que todo ello sea fruto de la superstición, algunos de

estos consejos interiores nos aparecen curiosamente próximos a la naturaleza, subterráneamente próximos a la naturaleza, por así decirlo. El alquimista cambiaba también la actitud del discípulo en el sentido de que llegara a conseguir una vinculación inconsciente con las primeras materias. El adepto incipiente no solo tenía, por eso, que ser justo y limpio de afectos, sino que tenía que adaptarse también a los materiales, tenía que sentirse tan unido con el fuego, el plomo, el antimonio, la dilatación y el brillo como si «en el fondo» constituyeran una parte de él. Y también se presuponía «imaginación» del oro, una presuposición, de hecho, muy clara, referida a su valor en cambio, pero que, según el precepto idealista, tenía que estar referida al oro, incienso y mirra, es decir, casi al nacimiento del Señor. Todo ello es menos blasfemo o solo ideológico de lo que pudiera pensarse en consideración de la procuración corriente del oro, es decir, del dinero, ya que, según la fe del arte, formaba parte del mismo proceso técnico. Y ello prescindiendo aquí por de pronto de alusiones e intenciones más profundas, tal como se hacen visibles en la Rosa-Cruz. En todo caso, el oro debería ser animado y llamado con la imagen de voluntad de él mismo, con la preparación de una piedra filosofal interior, antes que se conjurara el «gran sonido del metal». Algunos preceptos respecto a esta «imaginación» causan la impresión de que todo el sujeto apasionado de la voluntad tiene que insertarse en la naturaleza, uniéndose «simpatéticamente» con el interior o la fuente de esta como a través de un paso subterráneo. En la alquimia categorías psíquicas, religiosas y naturales se entrecruzan, a menudo, tan por igual como en las cosmologías contemporáneas de Paracelso y Böhme. Se trata de una situación que apenas si es posible experimentar *a posteriori*, ahora en que se tiene por criterio del conocimiento precisamente la independencia del sujeto de la vivencia y de la intelección. Y sobre todo, las biografías que se nos han conservado de los alquimistas nos ofrecen la imagen de una persona, es cierto, tenaz y tendente a un objetivo, pero, más raras veces, la de una persona que parece acabar de recibir la eucaristía o que parece recién salida de las cavernas del espíritu de la tierra. Personajes como Raimundo Lulio, y también algunos de los ulteriores Hermanos de la Rosa-Cruz, representan, sin embargo, una clara excepción, y esta es la que cuenta. En medio de la mezcolanza de sus laboratorios, de sus innumerables recetas y de sus infinitos caminos extraviados se exigía de los incipientes adeptos—según la expresión neoplatónica—*henosis*, es decir, simplificación de sí mismo, concentración en la eficacia y en la semilla.

Las cosas principales que el discípulo tenía que saber no son, curio-

samente, demasiado complicadas. Y ello, pese a que los muchos impostores oscurecían intencionadamente el asunto, para no tener que decir lo que no sabían. Y pese también a que en los libros—subjetivamente sinceros—las recetas y las imágenes se mezclaban, a menudo, de modo incompatible, y además, en un lenguaje que se había hecho ya completamente extraño. En el proyecto inicial se mueven, no obstante, ciertos conceptos unitarios, casi perfectamente formados, aunque, desde luego, no son muy numerosos. La totalidad es una pura búsqueda, un puro experimentar, también una experimentación *a posteriori* de ensayos ajenos, con una actividad increíble que dura diez y más siglos. Es posible que el sueño alquimista llegue hasta la época del bronce, en la que se consiguió la primera aleación de un metal con brillo áureo, pero está testimoniada desde aproximadamente el 700 d. de C. en todas las culturas. No solo hay una alquimia árabe y europea, sino también india, china, siamesa; y en todas ellas los rasgos fundamentales ni siquiera son tan distintos. El objetivo constante de este arte es siempre disolver en sus elementos algo que ha llegado a ser, aislar algo que en estos se encuentra mezclado. Lo que se buscaba en estos elementos, sobre todo en los ya desintegrados «elementalmente» era, ante todo, una materia completamente desprovista de cualidades, es decir, el comienzo virginal. Todo lo dado se experimentó desde este punto de vista, y cuanto más tosco o más desintegrado, cuanto más licuefactado, tanto mejor: orina, excrementos, prometían en alto grado encontrar en ellos la «materia prima», el «fermento». Además de esta materia prima pasiva, los metales debían estar compuestos en relación cambiante por tres elementos fundamentales: mercurio, sulfuro y sal. Estos tres elementos no coinciden con el mercurio, sulfuro y sal con los que nos encontramos, sino que se comportan respecto a ellos en la misma relación en que, p. ej., se comporta el carbono con el carbón; o mejor dicho, son, en un sentido mágico-escolástico, su «esencia». Como componente metálico esencial se tenía al mercurio, compuesto de agua y tierra y que posibilita la dilatabilidad y la fusibilidad. Por razón de estas cualidades pasivas, el mercurio era considerado como la potencia femenina, y en este sentido, se encuentra en la máxima proximidad a la «materia prima». El sulfuro o esencia del azufre se compone de aire y fuego, un ente activo-masculino que da la coloración a los metales y, sobre todo, su combustibilidad y transformabilidad. La sal, finalmente, produce la incinerabilidad y también la dureza y la fragilidad de los metales; viejas valoraciones mágicas rozadas también en el Nuevo Testamento («sal de la tierra») aproximan ya, a veces, el *sal philosophicum* a las cercanías de la

piedra filosofal (cf. los polvos curativos «con un pronunciado sabor alcalino» en el libro VIII de *Poesía y realidad* de Goethe). Más decisivo que todo ello era, empero, la creencia de que con la «materia prima» y con la mezcla de los tres componentes fundamentales no se habían agotado los metales, no se había llegado al fin de su ser. Hasta finales del siglo XVIII la química misma creyó en los tres componentes mencionados de los metales (también el *phlogiston* o la «materia cálida», solo eliminados por Lavoisier, contaban al sulfuro entre sus antepasados). Con una diferencia: que sobre ellos no caía el resplandor o el fuego fatuo del oro. Y así la alquimia añadió a los tres componentes fundamentales además la «esencia» suprema o el germen áureo, el cual penetra en todos los metales ordinarios e impide su crecimiento: una «entelequia» que todavía no ha sido actualizada. Igual que la «materia prima» sin cualidades, así también la «entelequia del oro» vuelve los ojos a Aristóteles, aunque, desde luego, en una ignorancia monstruosa de todas las entelequias naturales de las especies o de los géneros. Lo único que había hecho Aristóteles había sido llamar al movimiento una «entelequia inacabada», pero según él en la materia se hallaba precisamente la posibilidad de toda forma inmediata superior; ahora, en cambio, «toda materia es en potencia oro, lo mismo que en el huevo se halla un ave aún no incubada». Esta entelequia del oro debería ser fomentada y liberada por el «león rojo», la «tintura roja», el «gran elixir», el *magisterium magnum,* denominaciones todas que significan lo mismo que la piedra filosofal. La *Opus mago-cabalisticum* (1735) de Welling (la obra que el joven Goethe leyó con la señorita Von Klettenberg, el «alma bella») nos dice sobre todo ello: «La piedra filosofal es un cuerpo que el arte ha compuesto de un mercurio extraordinariamente purificado y animado y su oro vivo, y que por medio de un fuego lento se halla de tal manera unido que no hay forma de que sea separado de nuevo; y en esta forma puede en un momento madurar, purificar y cualificar los demás metales de tal suerte que son elevados a la naturaleza del oro puro.» Por lo menos poseemos descripciones de esta piedra fabulosa, debidas, por cierto, a autores muy renombrados, y las descripciones coinciden de tal manera entre sí, como si las de unos reposaran sobre las ya formuladas de los otros. Raimundo Lulio compara la piedra con un carbunclo; Paracelso nos dice en su *Signatura rerum naturalium* que la piedra es pesada, en su masa del vivo color del rubí, transparente como un cristal, dúctil como la resina, y sin embargo, frágil como el vidrio. Helmont, químico y paracelsiano, nos cuenta que la piedra, tal como él la ha tenido en sus manos, es un polvo pesado, de color pardo, reluciente

como un trozo de vidrio no triturado muy finamente (cf. KOPP: *La alquimia*, 1886, I, pág. 82). Tanto la plata como el mercurio o como los metales «inmaduros», plomo, estaño, cobre, hierro, como también los quebradizos antimonio, bismuto, cinc, etc., todos se convierten en oro una vez penetrados por la tintura, por la piedra. Este ennoblecimiento tiene lugar por «proyección», es decir, arrojando la tintura al metal en fusión, de tal manera, que la tintura, una vez conseguida la pureza, puede, según los casos, transformar un metal no-noble en treinta mil veces el peso de ella (cf. SCHMIEDER: *Historia de la alquimia*, 1832, pág. 2). Los alquimistas hablan de esta joya utópica, demasiado utópica, con una reverencia que va más allá de estos lucrativos milagros metalúrgicos, y que, en detalle, no omite alusiones mesiánicas a otra piedra angular y a un redentor. Así como la «materia prima», es decir, el mercurio es comparado a la Virgen María, así también se compara la piedra al Hijo. Y así tenemos una «concepción de la piedra bendita», y así Robert Fludd la denomina «la piedra fundamental del templo interior, a fin de que se realice la obra entera del sol». Jacob Böhme, por su parte, la alaba como la «raíz de un reino, en el que no hay ya más elemento que el Hijo del Hombre». Y es que Böhme, en efecto, elaboró las líneas fundamentales de su teosofía y teogonía coincidentemente con las operaciones alquimistas; como si en el proceso alquimista el hombre solo hiciera lo que Dios realizó de manera análoga o igual en la vida de criatura de la naturaleza inorgánica (cf. HARLESS: *Jacob Böhme y los alquimistas*, 1870, págs. 46 y sgs.). Angelus Silesius es quien menos rehúsa introducir en la plenitud de sus alegorías la alegoría mesiánico-alquímica: «Yo mismo soy el metal, el espíritu es fuego y horno, / el Mesías la tintura que transfigura el cuerpo y el alma» *(El caminante querubínico*, I, estrofa 103). La clave para todas estas divinizaciones de la piedra y de lo que ella trae consigo la dio, empero, Marsilio Ficino, el neoplatónico renacentista, en el que se encuentran, por primera vez, todas las ulteriores alusiones y transparencias. Todavía de una manera vacilante y oculta, en una semi-gnóstica *Theologia Platonica*, pero ya de modo abierto en el tratado *De arte chimica:* «La Virgen es mercurio, y de aquí nos nace el Hijo, es decir, la piedra, por cuya sangre los cuerpos inferiores rozados por ella son hechos retornar intactos al cielo áureo.» En este texto, tal como vuelve a encontrarse literalmente o adornado barrocamente en numerosos escritos alquimistas de la Rosa-Cruz, se hace coincidir por tanto, la piedra, el oro filosófico y el cielo áureo. Y así dice Andreä: «La tintura roja es el manto purpúreo del Rey que aparece. Es decir, el Rey es tanto la piedra como el oro mismo terreno-celestial que

el Rey hace salir del mundo.» El quiliastismo químico se hace así un quiliastismo en el que parecen coincidir desintegración, tintura roja, oro y paraíso al final de los tiempos; más aún, la obra de la trasmutación es considerada con suma arrogancia como *laboratorium Dei.* No es, por eso, de extrañar que *todos los otros mitos,* siempre que en ellos aparezca una *metamorfosis,* aparecieran como interpretables desde la base de la alquimia. Circe como la expedición de los Argonautas, la travesía del mar Rojo como las hazañas de Hércules, el rey Midas como el jardín de las Hespérides, la vara de Moisés que convierte el agua amarga en agua dulce, las bodas de Canaán, todo ello y mucho más se instrumentó para la adoración de la piedra. Arquetipos míticos de metamorfosis se han conservado más que en ningún otro sitio en la abundosa riqueza alegórica de la alquimia; y si bien solo en el siglo XVIII los dioses olímpicos insuflaron vida a estas alegorías como signos y alma de los metales, no hay que olvidar que en esta curiosa metalurgia vivía la fe mesiánica judeo-persa, y no solo en forma secularizada. Y no solo alegórica, sino simbólicamente; porque a la esencia de la metamorfosis le falta la equivocidad de una *alteritas* trasladada a otra, mientras que le es propio en su *objetivo último* la univocidad y el innegable fanatismo de lo absoluto. *El oro, la dicha, la vida eterna se encuentran en la prisión del plomo; Cristo prisionero, la entelequia áurea de todas las cosas y seres, tiene que ser liberado de la cárcel del status por la reforma general, de la cual la alquimia es una parábola.* El mejoramiento de la historia y la transfiguración del mundo se entrecruzan así, al mismo tiempo que aportan un motivo salvífico orgánico-inorgánico. No sin razón, por eso, hizo suyo Andreä un lema, que probablemente le fue ya muy instructivo al quimérico renacentista de la alquimia, al neoplatónico Ficino; un viejo lema de las mesiánicas *Odas de Salomón,* originarias de Filón o de su escuela. Su texto es: «Solo el puro, transformado por su propia conversión, posee la fuerza de resucitar a los muertos, de disolver, renovar y despertar las materias hundidas como el plomo en el caos. Por medio del agua bendita, del *logos spermatikos* les hace retornar la existencia y los lleva decantados hacia lo alto, hasta que todo lo inferior es transformado en las alturas.» Con estas palabras se caracterizan verdaderamente *in toto* la utopía alquimista—la más audaz y más mitológica posible en la técnica—, e incluso más allá del *Cristo de los metales inmaduros.* Muy característico es, por fin, que el hombre puro o cátaro, que aparece en las *Odas de Salomón* y que falta en la alquimia tanto árabe como cristiana de la Edad Media, surge, de nuevo, en el Renacimiento así como la calidad de «reino» dentro de la esencia. En Para-

celso el «puro» se convierte en un Elías químico, en un «Elías artista», y la obra toda de la alquimia se convierte en la obra del «gran mayo», es decir, precisamente del «reino». De aquí, que Paracelso *(Libro paragranum,* Cap. III) hable de la naturaleza tan mesiánica como chiliástica-químicamente, diciendo: «La naturaleza no alumbra nada que haya sido acabado en su seno, sino que es el hombre quien tiene que acabarlo, y este acabamiento se llama alquimia.» Se trata del *septimus* o domingo del mundo, creado por el hombre. Durante la Reforma y el barroco se echa de ver en toda la mística de la piedra, y no en último término, la influencia de Joaquín de Fiora y de su «tercer reino»; él y Ficino solo explican la muy enmarañada Rosa-Cruz alquímica.

La niebla como las consecuencias de la apetencia corriente por el oro apenas si podrían ser más abigarradas y complicadas. Sin embargo, y a fin de que lo en último término no-complicado, unívoco del sueño desiderativo de la alquimia aparezca claramente, aludiremos a dos libros de metamorfosis del barroco claramente joaquinistas: el *Tratado de los tres siglos* (1660) de Sperber y la *Theoria philosophiae hermeticae* (1617) de Nollius. Sperber, uno de los quiliastas más auténticos, no solo quiere exponer «que todavía espera una tercera y definitiva edad de oro, y cuál será su naturaleza», sino que profetiza también que «el tercer Evangelio y el arte de la alquimia surgirán juntos». Nollius, un discípulo sistemático de Paracelso y Hermano de la Rosa-Cruz perseguido, dio a la «obra de la perfección» una total gradación ascendente referida a la reforma general; la piedra filosofal adquiere aquí gradación, lo mismo que su fabricación, convirtiéndose en la escala celestial de la naturaleza. La gradación química ascendente hacia el reino final nos es descrita así: «Verus Hermes, Portae hermiticae sapientiae, Silentium hermeticum, Axiomata hermetica, De generatione verum naturalium», y finalmente: «De renovatione». Es decir, que independientemente de la metalurgia, en la que se hallaba inmerso, el sueño del oro era por doquiera siempre, a la vez, una especie de mitología de la liberación. Algo así como la catarsis de los objetos a la vez que de las almas no ha perdido su sentido principal alquimista de la Edad Media hasta las metáforas del clasicismo y, sobre todo, del romanticismo. También Goethe en su *Historia de la teoría de los colores* alude a esta conexión al hablar de los alquimistas, interpretándola incluso por una especie de kantianismo: «Así como aquellas tres ideas sublimes conexas íntimamente entre sí, Dios, virtud e inmortalidad han sido llamadas las más elevadas exigencias de la razón, así también hay evidentemente tres exigencias correspondientes de la sensibilidad superior: oro, salud y

larga vida.» La alquimia no encontró el oro, ni, claro está, podía tampoco encontrarlo con sus procedimientos fantásticos. No obstante lo cual, no solo es disculpable como predecesora de la química moderna, sino que también su proyecto inmediato, la mutación de los metales (elementos) no tiene ya acentos grotescos en la época de la desintegración del átomo y del desplazamiento electrónico de los elementos. Grotesco ha sido, más bien, que en el siglo pasado, en el siglo de la «transformación de las especies» darwiniana se tuviera por inmutables los elementos inorgánicos, y que la misma formulación *mutatio specierum* (que aparece por primera vez en la alquimia) no se entendiera siquiera. Sobre todo, como ya hemos visto, el propósito de la alquimia no se agotaba en absoluto con mutaciones parciales; no, por lo menos, en el siglo inmediatamente anterior a la Ilustración. La inscripción sobre la puerta de este sueño técnico tan vilipendiado reza, más bien, muy totalmente: «Jehi Or», hágase la luz. Esto es, en efecto, lo que se hallaba en el horizonte de las fantásticas mutaciones. La mayoría de los alquimistas lo único que buscaban era, sin duda, una bolsa que se llenara constantemente, y en este respecto no se engañaban a sí mismos ni engañaban tampoco a los demás. Los entusiastas entre ellos, sin embargo, aun sentados ante el mismo horno y también muy inclinados a poseer la mayor cantidad de ducados posible, tenían en su intención, además, como objetivo de la metamorfosis, una transfiguración de la naturaleza.

Invenciones sin regla fija y «proposiciones» en el barroco

En lo indefinido puede proyectarse a capricho en todo momento, y además, cambiantemente. Antes de 1500, empero, solo muy raramente nos encontramos con sueños técnicos sólidos y dirigidos a la ampliación de los medios instrumentales. Por muy notables que sean las conducciones de agua romanas, el papel y la pólvora (solo utilizada para fuegos de artificio) chinos, las grúas egipcias: solo con el capitalismo y los encargos se pusieron en movimiento grandes proyectos técnicos. Es verdad que ya hacia el 550 se encuentran en Bizancio proyectos de un barco con ruedas de aletas movidas por bueyes en el eje; pero no se pasó del proyecto. Ilustraciones miniadas de la leyenda medieval de Alejandro nos muestran ya una especie de submarino, en el que Alejandro se sumerge y desde el que contempla los monstruos marinos; pero eran estas profundidades

marinas las que interesaba a la época y no el submarino de cristal. Una excepción aislada la constituye en el siglo XIII el franciscano Rogerio Bacon, empírico y científico de la naturaleza. En su *Epistola de secretis operibus artis* Rogerio Bacon profetizó vehículos que sin ayuda animal se moverían «con increíble velocidad», también aeronaves «en las que un hombre sentado cómodamente y reflexionando sobre todo lo posible atraviesa el aire a la manera de los pájaros». Sin embargo, con estos sueños, Bacon no iba a encontrar interés alguno en una sociedad estática-estamental y llena de desconfianza frente a la naturaleza. Solo, por tanto, con el Renacimiento, solo con el interés mercantil y la apetencia de ganancia del entonces incipiente capitalismo se reconoce y se fomenta públicamente la fantasía técnica. Renacimiento y barroco son, a la vez, la época de los ilusos técnicos a lo doctor Orphyréus, con quien ya hemos trabado conocimiento más arriba, como de proyectistas de gran inteligencia práctica. Eran dilettantes que manipulaban en todos los frentes, experimentadores incansables, carentes de los suficientes conocimientos técnicos, pero superabundantes en ocurrencias originales. A su cabeza se hallaba Joaquín Becher (1635-1682), una figura maravillosa que nos ha hecho conocer de nuevo Sombart (cf. «La técnica en la época del capitalismo incipiente», en *Archiv für Sozialwissenschaft*, tomo 34, págs. 721 y sgs.), un niño prodigio de la invención: Becher lanzó al mundo docenas de proyectos, nuevos telares, norias, relojes, un termoscopio, un procedimiento para extraer alquitrán del carbón, etc. Su libro *Sabiduría loca y sabia locura o un centenar de proposiciones tanto políticas como físicas, mecánicas y mercantiles* (1686) se desboca en el reino de las posibilidades ilimitadas, no dificultadas por el conocimiento técnico matemático-mecánico. Esta extraña relación entre dilettantismo y técnica se mantiene, de otro lado, desde el Renacimiento hasta muy entrado el siglo XVIII. Un médico, un estudiante de teología, un egiptólogo, un joven obrero inventaron entonces el asfalto, la máquina de tejer, la linterna mágica, el volante de la máquina de vapor, mientras que los grandes científicos de la naturaleza como Keplero, Newton e incluso Galileo se interesaban en la técnica solo episódicamente, y solo dos investigadores, Guericke como inventor de la bomba neumática y Hugens como inventor del reloj de péndola, figuran con igual mérito en la historia de la física y de la técnica. Los encargos capitalistas eran los mismos para la técnica que para la ciencia, pero, durante largo tiempo, la técnica se hallaba homologada con el artesanazgo, y solo en Agrícola (*De re metallica*, 1530) aparece la ocupación práctica al mismo nivel que la teórica. A ello hay que añadir que la mayoría de los inventores de la

época se mantenían alejados de los conocimientos matemático-mecánicos. Y es que el trasfondo mágico de la naturaleza no se había venido, ni mucho menos, abajo para ellos; el mundo de Paracelso, al contrario, se fijó y se mantuvo precisamente en los libros tecnológicos. Sobre todo, en los libros que se ocupaban de minería; el espíritu de la tierra o la vida espectral en las profundidades ejerció una influencia tan ingenua sobre los tecnólogos, como, más tarde, había de ejercerla sentimentalmente en los escritores y filósofos de la naturaleza del romanticismo. Los aires de mina eran demonios que atentaban a la vida de los mineros, el agua que ascendía de lo profundo llevaba en sí un espíritu de fuente, mientras que la que descendía y que, por tanto, había que elevar, se tenía, por ello, por agua muerta; en suma, también en esta dirección vivía la tecnología, no solo la alquimia, en un mundo mágico-cualitativo, no en un mundo mecánico-cuantitativo. Unicamente en Italia, el país más avanzado capitalistamente de la época, se hallaba unida la invención con el cálculo temprano. Hacia 1470 dibujó el ingeniero Valturio un auto llamado «coche de asalto», con aspas de molino a los lados, y en el que el impulso era trasladado por engranajes a las ruedas; el dibujo estaba fundamentado matemáticamente. Y las máquinas que el mismo Brunelleschi construyó para la edificación de la cúpula de la catedral florentina representaban una construcción matemática muy seria de palancas y planos inclinados combinados. Y por lo que se refiere al técnico audaz Leonardo da Vinci, hay que decir que es el primer inventor e investigador puramente inmanente, el primero que se basa en la causalidad («necesidad»). Sus múltiples proyectos se basaban en la observación aguda y el cálculo concienzudo; a veces, con los defectos del iniciador, pero siempre fuera de todo dilettantismo. Y así fue él quien proyectó el primer paracaídas, la primera turbina (el dibujo se nos ha conservado: «Rueda helicoidal en un canal de agua»), el primer paso elevado (que también se nos ha conservado en dibujo: «Proyecto de vías de circulación superpuestas»). Estudió el vuelo de las aves para colmar el sueño humano del vuelo, el más antiguo entre los sueños técnicos: «Tengo la intención de hacer volar al primer gran pájaro artificial; llenará el universo con asombro, todos los libros con su fama, y gloria imperecedera cubrirá el nido en el que nazca.» El pájaro debía elevarse en Florencia, pero todo quedó en proyecto; Icaro ni siquiera se abatió, tan poco se levantó del suelo. Y desde luego, la mecánica matemática que Leonardo quería situar en la base de sus invenciones, solo después de su muerte fue desarrollada. Y sin embargo, pese al sentido matemático-constructivo que tan característicamente lo distingue,

Leonardo no escapó de la visión orgánica de la naturaleza del Renacimiento. Al contrario: «El mar de la sangre en torno al corazón es el mar océano, su aliento y el crecimiento y decrecimiento de la sangre por el pulso es en la tierra la marea alta y baja del mar, y el calor del alma del mundo es el fuego que se halla en el interior de la tierra, mientras que la residencia del alma vegetativa son los fuegos que, en puntos diversos, alientan en los baños» (RICHTER: *Literary works of Lionardo da Vinci*, 1883, pág. 1000). Leonardo mismo, pues, se comportaba respecto a la naturaleza más «simpatética» que cuantitativamente, a pesar, o precisamente porque la creía escrita en cifras. En su totalidad la voluntad inventora en el Renacimiento y en el barroco queda, en lo esencial, en el *impromptu*, con la fe en que la invención, tal y como la naturaleza, es un proceso misterioso al que uno se entrega. Joaquín Becher, tenido por su época por el mayor genio inventor, habla él mismo emocionado del don inadquirible que le ha sido otorgado, el *donum inventionis*. En Becher no se halla unido este don a conocimientos profesionales: «Aquí no hay prestigio de la persona ni de la profesión; reyes y campesinos, eruditos y profanos, paganos y cristianos, piadosos y malvados han sido agraciados con este don.» El arte inventivo construyó todavía, durante mucho tiempo, en lo desconocido, haciéndolo así conocido, creó la fuerza suplementaria, hasta entonces ignorada, de la máquina, muy a veces sin querer tener más contacto con lo dado que el de las dotes naturales, de la mano hábil y del acaso, el cual se convierte en dicha para las dotes naturales.

EL «ARS INVENIENDI» DE BACON; LA PERVIVENCIA DEL ARTE LULIANO

La invención consciente solo se encuentra, al principio, también como sueño y proyecto. Así en Francisco Bacon, en su *Novum organon scientiarum* (1620), con sus indicaciones inductivas presentadas de modo todavía general. Aquí se exigen experimentos, saber operativo de las leyes naturales, volver las espaldas al mito, precaución frente a las explicaciones teleológicas. Y desaparecen trucos artesanales, también secretos artesanales basados solo en simple habilidad manual o en recetas casuales, y desaparecen, sobre todo, los trasfondos mágico-teosóficos. En su escrito póstumo, *Sylva sylvarum or a natural History*, Bacon habla, es verdad, nada hostilmente de la alquimia, tiene por posible la fabricación de oro como maduración de los «metales ligeros», pero se burla de los métodos em-

pleados, especialmente de la anhelada «proyección» con la piedra filosofal, ese «par de gotas de elixir». Se burla de ello como se burla de todo lo súbito y milagroso, razón por la cual son problemáticas las relaciones muchas veces afirmadas de Bacon con la Rosa-Cruz. Sólo la intencionalidad de Bacon hacia un *regnum hominis* se roza con la «alquimia superior», pero el *regnum* estaba pensado como dominio de la naturaleza, no como transfiguración de la naturaleza o como el «tercer reino» de Joaquín de Fiora. El *ars inveniendi*, sobre todo, en el *Novum organon* quiere fundar plenamente en la experiencia (es decir, no en datos fuera de los sentidos) tanto el hallazgo teórico como la invención práctica, y quiere fundarlos en una inducción sometida a leyes (en lugar de en puras deducciones verbales). Solo por la observación y por la desintegración son cognoscibles las «propiedades permanentes», las «formas primitivas» de todas las cosas. Solo así se alcanza el objetivo del saber: «producción de artefactos». Aquí son de utilidad también los anteriores sueños inventivos, aunque solo en tanto que en ellos se destaca lo que al hombre le parecía temerario o imposible, y que, sin embargo, se encontraba dentro del sueño técnico. El registro de los proyectos realizados, y sobre todo de los no realizados, constituían indicaciones útiles para ideas inventivas que hasta el momento se hallaban «más allá de las columnas de Hércules»: aunque solo la embarcación del verdadero arte experimental alcanzará los jardines áureos de las Hespérides. Solo *en este sentido* son para Bacon verdaderas las viejas fábulas, las cuales no se hacen reales en tanto que se las sigue relatando cada vez más palabreramente, siempre insistiendo epigonalmente en el mismo sitio. Y lo mismo que la anticipación sin regla, también es estéril la palabrería y las artimañas deductivas, empeñadas en polémicas constantes: «Las ciencias anteriores tienen una verdadera semejanza con aquella fabulosa Escila, que tenía cara de mujer, pero con el cuerpo de un monstruo ladrador. Consideradas en su parte superior o fisonomía, es decir, en sus proposiciones generales, poseen una apariencia bella y seductora, pero cuando se desciende a las proposiciones singulares, que son las que, en cierto modo, constituyen los órganos procreadores de la ciencia, se ve que terminan al fin, en meras disputas de palabras, de manera semejante a como el cuerpo de Escila termina en perro ladrador» *(Novum organon,* prólogo). Saber es poder, poder también para hacer reales los viejos sueños inventivos y los de la magia, cuando no para superarlos en audacia: «Si la magia se une con la ciencia, esta *magia natural* llevará a cabo hazañas que se comportarán en relación con los anteriores experimentos supersticiosos, como las verdaderas hazañas de César respecto a

las imaginadas del Arturo de la Tabla Redonda, es decir, como se comportan los hechos respecto a las fábulas, las cuales, además, sueñan cosas menores de lo que aquellos realizan.» La expresión *magia naturalis* procede de un escrito del neoaristotélico renacentista della Porta, y en él estaba ya dirigida contra los cabalistas y sortilegiadores de entonces. En detalle, desde luego, lo que Bacon hace es más mostrar que colmar las lagunas del saber de la época, propone *desiderata* más que construye la «magia natural». De otro lado, su técnica inductiva, dirigida al hallazgo de las «formas primitivas», es en sí misma más escolástica que científico-natural. Y también—lo que a los contemporáneos les pareció retrógrado en este *Novum organon*, en esta *Nova instauratio scientiarum*—Bacon consideraba a la matemática como un mero apéndice de la física, y de ninguna manera, como su fundamento metódico. Todo ello, desde luego, con el argumento nada filosófico-natural-orgánico de que los «matemáticos pervierten la física», porque esta «se ocupa de lo cualitativo» (p. ej., de la «forma del calor»). Y sin embargo, en una anticipación grandiosa, Bacon mostró, si no los caminos, sí los distintos esquemas y espacios, entonces todavía ignorados, a cuyo través iba a desarrollarse la moderna ciencia natural con una técnica puramente mecánico-causal.

Inventar según una regla fija presupone, pues, aquí el tránsito de lo singular a lo general. Pero por muy segura que sea la conclusión inductiva, no pretende ni puede ir más allá de un grado mayor o menor de probabilidad. En sentido estricto es solo válida para la suma de los casos singulares observados, pero no para todos los otros casos no observados a los que se extiende la nueva ley general obtenida. Mientras que, al contrario, la deducción rechazada por Bacon lleva implícita precisamente la necesidad, al menos desde el punto de vista lógico-formal; si, según la premisa superior, todos los hombres son mortales, entonces Cajus, en tanto que hombre, no solo tiene que morir probablemente, sino necesariamente. Y por lo que se refiere a esta forma de incremento de la ciencia, ya en la Edad Media—como el mismo Bacon recuerda—, es decir, en muy cercana proximidad a la Tabla Redonda del rey Arturo, hubo un *ars inveniendi* que se presentó incluso como máquina. Era el llamado arte lulliano, o las botas de siete leguas técnicamente producidas del *concepto deductivo, del silogismo*. Tales instrumentos, no de la modificación, sino del conocimiento, despertaban también el interés de una época tan poco inclinada a la técnica como la Edad Media. Raimundo Lulio, el curioso escolástico racionalista, fabricó, hacia 1300, un aparato, por medio del cual podía descubrirse y comprobarse toda clase de conclusión deductiva.

El aparato («Instrumentum ad omnis scibilis demonstrationem») consistía en un sistema de círculos concéntricos, en cada uno de los cuales se hallaba expuesto en forma de abanico un grupo conceptual. Por el desplazamiento de estos círculos debían conseguirse todas las combinaciones en absoluto posibles entre sujeto y predicado; una maniobra en la que se hallaba fijado de antemano el número de los posibles sujetos, así como de los posibles predicados fundamentales («predicabilia»), y por consecuencia, también el número de los discos. Había así una *figura Dei* que contenía toda la teología, una *figura animae* que contenía toda la psicología, una *figura virtutum* con las siete virtudes y los siete pecados capitales en recuadros cambiantes azules y rojos (para los detalles, J. E. ERDMANN: *Grundiss der Geschichte der Philosophie,* I, parágrafo 206, 4-12, y la tabla en STÖCKL: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* II, 1865, página 936). El arte luliano quería ser, por tanto, una instrucción para encontrar en todo objeto lo determinable categorialmente, distinguible científicamente, vinculante, susceptible de prueba. Y la esperanza de Lulio era que la máquina combinatoria del saber podía abarcar y agotar toda modificación posible y con sentido del conocimiento. La máquina demostraba literalmente *ad oculos,* de tal suerte, que el filósofo podía ver, no solo entender, la deducción estrictamente racionalista desde las ideas de las determinaciones singulares. Todo ello en una forma deductiva abreviadísima fundada en la tópica aristotélica, pero no carente de conexión con la teoría emanantista del mundo de Plotino y de la cábala. Lo que, de hecho, surgió, en todo caso, fue la más asombrosa de las máquinas, la máquina de una *ars magna,* en tanto que *ars inveniendi* y *ars demonstrandi* a la vez, expuesta en signos, círculos, tablas, en las reducciones de una especie de reloj lógico logarítmico. Giordano Bruno trató de mejorar el arte luliano por una reducción de los círculos, mientras que Pico della Mirandola lo puso, por primera vez, en conexión con la teoría pitagórica de los números. El arte luliano tenía que ser inolvidable, por lo menos en su intención, para la necesidad en el cálculo burgués de una deducción universal matemática de todo lo dado desde unos pocos elementos o principios lógicos («primeras verdades»). Leibniz comenzó su carrera con el escrito *De arte combinatoria* (1666), en el cual, y apoyándose en Lulio y en Bruno, trataba de las relaciones entre los conceptos como algo calculable; de tal suerte, que era posible mostrar una falta en el raciocinio con la misma claridad y certeza que una falta en el cálculo. Durante toda su vida indagó Leibniz una combinatórica cierta basada en un «alfabeto de los pensamientos», y de acuerdo con la cual pudieran encontrarse, por

así decirlo, nuevas verdades de modo mecánico. Esta *ars combinatorio* alienta extremadamente elementalizada en los múltiples tipos de máquinas de calcular; aunque aquí no para encontrar nuevas verdades, sino para, como en el llamado Maniac (Mechanical and Numerical Integrator and Calculator), poder lograr la multiplicación en menos de una milésima de segundo de dos números de diez cifras cada uno. Pascal construyó el primer calculador mecánico con ruedas rotativas; hoy el sueño de Lulio se ha convertido en toda una industria del pensamiento con la velocidad como brujería. También la última técnica americana del maquinismo, que culmina, por ahora, en la *Cibernética* de Norbert Wiener, lleva todavía en sí algo de la invención mecánica de Lulio. El plan de Lulio, desde luego, no se centró en tales automatismos, e incluso un «alfabeto de los pensamientos» se hallaba, de acuerdo con el momento de su nacimiento, más allá del horizonte del arte luliano. Con su máquina, Lulio perseguía, más bien, desde un principio, una labor misional, y la invención estaba proyectada como una especie de apóstol de la fe deductivo. La intención de Lulio era que las demostraciones irrefutables, libres de todo fallo de su máquina, sirvieran para convencer a todos los paganos de la verdad de la religión cristiana. Esta finalidad, desde luego, está todo lo más lejos posible de la «magia natural» de Bacon; todavía más lejos que de Leibniz. Bacon habla, por eso, casi peyorativamente de Lulio, y ello, no solo por razón de la misma mitología escolástica, sino también por causa de las aventuradas *deducción* y *subsunción* en las que su máquina se mueve. No obstante, y por su tecnicidad, la invención de Lulio hubiera hecho una buena figura en el *ars inveniendi* de Bacon, y más aún en su utópica sala de instrumentos *(theatrum mecanicum)*. Ni siquiera la alabanza apasionada de la inducción constituye aquí un impedimento; porque también la *inducción* de Bacon quiere indagar «la forma fundamental» de las cosas, y en último término, y aun cuando falta intencionadamente la palabra deducción, también Bacon admite el «descenso», es decir, el descenso de la ley de las formas hasta el experimento de su auto-aplicación fenoménica. Solo aquí, a diferencia del proceso puramente empírico-horizontal, llega a su culminación para Bacon el arte inventatorio sometido a reglas: «Nuestro procedimiento no es, por eso, el de hallar en el experimento causas y leyes *(causae et axiomata)* y el de extraer, después, de las causas y de las leyes nuevos experimentos. Este método no se encuentra en un plano *(neque in plano via sita est)*, sino en el ascenso y descenso; en el ascenso, primero, hasta las leyes y en el descenso, después, hasta los experimentos» *(Novum organon,* I, af. 103). En este *descendendo ad opera*

el *ars inveniendi* era para Bacon también una parte del *Ars magna* de Lulio; dirigido contra el proceso experimento-fracaso-nueva experimentación *(trying and error method)* de los necios, y no solo de los necios supersticiosos. El objetivo del saber no era, empero, para el proyectista inglés el saber por razón de sí mismo, sino—muy en la línea del *Fausto* de Marlowe—el poder por el saber, una nueva Atlantis en la que todo está al servicio del hombre, a su mejor servicio.

«Nova Atlantis», el laboratorio utópico

> Y si quizás en cien años
> Llegara en la aurora
> Por lo alto una aeronave con vino griego,
> ¿Quién no quisiera ser su piloto?
>
> (Gottfried Keller.)

Sin embargo, lejos se halla el hogar donde se logran las nuevas cosas útiles. En el sueño lejano de Bacon, unos náufragos arriban a una isla en los mares del Sur, donde se les enseña la técnica de la invención tal y como debe ser. Lo que en otros sitios se comienza indecisamente y sin regla fija, se termina en la «isla inteligente». Una clase especial de investigadores de la naturaleza consigue allí cosas inauditas. *Nova Atlantis* (1623), aparecida simultáneamente a la *Civitas solis* de Campanella, debía responder, según su autor, a dos cuestiones: la del mejor instituto de investigación y la del mejor Estado. La obra inacabada responde solo a la primera de estas cuestiones, y nos presenta una «casa de Salomón», amplia, clara y ancha. Lo que, según la leyenda, sabía y podía el rey sabio es aquí puesto en práctica realmente, siempre que se halle dentro de los límites de la capacidad humana y sea de provecho para el hombre. No se entiende la voz de los pájaros, no se cita ningún espíritu, pero tanto mejor se conoce el hisopo que crece en el muro. Se recuerdan también los legendarios conocimientos de los atlantes, tal como nos los relata Platón en el *Critias*, con sus artes en la construcción de canales y en la producción del bronce. Pero en Bacon no se trata de magnificencias perdidas en el tiempo, sino de magnificencias utópicas, no de la época premicénica, sino de la ulterior al gótico. En su nueva Atlantis Bacon nos habla de invenciones logradas que, todavía hoy, esperan en parte su realización, interpretándolas con una asombrosa anticipación; si bien solo en sus

resultados, no en el camino que llevó hasta ellas, tal como lo habría presupuesto el autor del *Novum organon*. El desprecio de la matemática impidió a Bacon la visión de la elaboración, pero la visión de los frutos es tanto más rica. Las profecías de Bacon son únicas; su «libro de los deseos» contiene, poco más o menos, bajo la forma del deseo, toda la técnica moderna e incluso la sobrepasa. «Tenemos medios—dice el jefe de la Casa de Salomón—para producir lluvia y nieve artificiales, así como también aire de las alturas artificial. En nuestros invernaderos cultivamos nuevas especies de plantas y frutas, abreviamos el proceso de maduración, mezclamos las especies animales según nuestras necesidades, mineralizamos nuestros baños, producimos minerales y materiales de construcción artificiales.» No falta la vivisección: «Experimentamos todos nuestros venenos y medicamentos primero en los animales, tanto desde el punto de vista farmacéutico como quirúrgico.» Los atlantes conocen el teléfono y no menos el submarino: «Poseemos medios para transmitir el sonido a grandes distancias por tubos y silbatos y en la dirección deseada *(to convey sounds in trunks and pipes, ad magnam distantiam et in lineis tortuosis)*. Tenemos barcos y botes que se sumergen bajo el agua y pueden así resistir el mar más embravecido.» Tampoco falta el micrófono: «Transformamos sonidos leves en sonidos altos, y lo mismo sonidos altos en otros más leves y menores.» Atlantis conoce incluso, *incredibile dictur*, la más moderna técnica intertonal: «Tenemos armonías de cuartos de tono *(quartersounds, qudrantes sonorum)* y tonos aún menores.» Existen también el telescopio y el microscopio: «Tenemos cristales y aparatos para ver perfecta y distintamente cuerpos pequeños y minúsculos, como las formas y colores de pequeños insectos y gusanos, granos menudos y grietas en piedras preciosas; también pueden así realizarse observaciones en la orina y en la sangre que no serían posibles de manera normal.» La Casa de Salomón contiene además aviones, máquinas de vapor, turbinas de agua y otras *magnalia naturae*, «hazañas de la naturaleza», con ella y también por encima de ella. *Nova Atlantis* es, por eso, no solo la primera utopía técnicamente reflexiva, hasta el punto que D'Alembert la llamó (superando con mucho los modelos desiderativos de las fábulas) «un catalogue immense de ce qui reste à découvrir». La obra de Bacon es también la única utopía de rango clásico que da importancia decisiva a las fuerzas técnicas productivas de una vida mejor. A diferencia de lo que ocurre en la vida real, en las utopías el mundo de la máquina y el mundo económico-social no se hallaban siempre unidos. Aquí la *Nova Atlantis* de Bacon hubiera merecido continuadores que hubieran respondido seriamente al desarrollo

técnico y a sus posibilidades inmanentes. Independientemente de que los componentes técnicos no aparecen en ninguna utopía política más que como ornato, las utopías sociales se encuentran, a menudo, como puede verse muy bien en Owen, incluso detrás del nivel técnico alcanzado por la época. Junto a Bacon la única excepción es aquí, todo a lo más, Campanella, en tanto que también él, aunque sin el poderoso ingenio de Bacon, sueña con una técnica e incluso con una arquitectura nonatas. Casi tan apasionado de la invención como Bacon, Campanella profetiza en su *Civitas solis,* que «el desenvolvimiento de la imprenta y del magnetismo llenarán los próximos siglos con más historia de la que el mundo ha visto en los cuatro mil años anteriores». Pero la utopía de Campanella podía subsistir también sin estas irrupciones a través de la naturaleza existente, más aún, los contradice incluso con su estructura astrológico-estática. Mientras que la *Nova Atlantis,* en cambio, quiere permanecer en todos los respectos detrás de las columnas de Hércules, es decir, más allá de las vinculaciones impuestas por la naturaleza dada. En su optimismo técnico, el fragmento de Bacon no conoce siquiera ya catástrofes, y en toda la haz de la tierra dominada no hay más tormentas. Desde luego, aquí no se habla de las tormentas que azotan, no la naturaleza, sino la *historia* humana, de las distintas Troyas ardientes. El destino parece hasta tal modo dominado técnicamente, que la *Casa de Salomón* parece dominarlo ya, antes de que se haya siquiera desarrollado el *Estado de Salomón.* La cuestión de qué es lo que los hombres pueden hacer con su *knowledge and power* dentro de una naturaleza social que Bacon, el canciller derrocado, no había hallado carente de catástrofes, es una cuestión que Bacon, el filósofo, no llega a plantearse en este su fragmento; poco antes de plantearse el problema del Estado mejor, se interrumpe la *Nova Atlantis.* Pero, sin embargo, los restantes escritos del filósofo permiten adivinar las líneas generales de la prosecución no escrita de la obra, referente al reino de Salomón. Y permite adivinarlas en contraposición a un tecnicismo absolutizado. Porque Bacon, en contra de una opinión muy difundida, no es ni un puro utilitario ni un puro empírico. Por mucho que alabe la vida activa inventiva, sobre ella sitúa la vida reflexiva: «Lo iluminador precede a lo fructífero, y es, por eso, más valioso.» Para el soñador de la *Nova Atlantis* solo es justo y saludable un equilibrio de la vida contemplativa y de la vida activa: «Lo mejor de todo es una unión que se asemeja a la conjunción de los planetas superiores, de Saturno como príncipe de la tranquila contemplación y de Júpiter como príncipe de la vida activa.» La Casa de Salomón se encuentra edificada en un reino en último

término tranquilo: *el dominio de la naturaleza* (con él cesan las carencias y las catástrofes) *sirve en Bacon al establecimiento de un «regnum hominis»*. Este reino y objetivo del saber se llena en Bacon con las esperanzas que el capitalismo incipiente podía abrigar todavía para la humanidad por el despliegue de las fuerzas productoras: «La finalidad de la ciencia no es, por ello, la satisfacción de la curiosidad ni tampoco la habilidad para procurarse dinero y pan. La ciencia no debe ser un lecho de reposo para el espíritu azuzado por la curiosidad, ni un paseo destinado al solaz, ni una alta torre desde la que se mira con desprecio hacia abajo, ni una fortaleza y trinchera para la disputa o la pendencia, ni un taller para la varicia y la usura; la ciencia tiene que ser un rico almacén, una cámara del tesoro en honor del artífice de todas las cosas y en provecho de la humanidad» *(Novum organon,* I, afor. 81). De un mundo lleno de enfermedades, de pobreza, de subproducción había que pasar *grâce à l'homme,* como diría Montaigne, tan admirado por Bacon, a un mundo de la abundancia que a las utopías anteriores solo les parecía alcanzable trasponiéndolo a una «naturaleza paradisiaca», a una abundancia que precede al *regnum hominis* como la comida precede a la danza. Entre tanto, el plan de la Casa de Salomón se ha realizado por medio de Escuelas Técnicas y laboratorios, y más de lo que Bacon hubiera podido soñar; para llegar al *regnum hominis* falta aún un largo camino. Y también la «fabricación de artefactos» en el sentido de Bacon, la fabricación, no solo prometeica, sino artificial, no ha podido eliminar en los tiempos siguientes las catástrofes en la técnica. En la economía y sociedad burguesas que iban a venir siguió subsistente, es verdad, el contacto con la naturaleza, pero fue un contacto abstracto y bastante inmediado. El gran principio de Bacon, *natura parendo vincitur* («a la naturaleza se la vence obedeciéndola»), siguió vivo, pero fue obstaculizado por el interés en una «explotación» de la naturaleza, es decir, por un interés que no tiene nada de común, ni menos está en relación con el *natura naturans* que Bacon todavía conoce y que caracteriza como *causa causarum.* Junto a todos los beneficios, surge así algo tan peculiarmente abstracto y artificial dentro de la técnica burguesa, que, en muchas de sus sutiles invenciones, puede causar la impresión de estar fundamentada «innaturalmente» y no solo administrada inhumanamente. Al parecer, la Casa de Salomón no es posible sin Salomón, es decir, sin sabiduría natural. Como toda sabiduría, también esta implica relación con su objeto, con la naturaleza; solo el *regnum hominis* construido también en ella, no solo sobre ella, tendría más posibilidades de realización.

II. PRESENTE Y FUTURO NO-EUCLIDIANOS, PROBLEMA TECNICO DE ENLACE

También los proyectos tienen que ser estimulados

No hay ningún impulso interior en sí que lleve a inventar algo. Para ello es siempre necesario un cometido que es el que hace fluir el agua sobre las ruedas proyectadas. Todo instrumento presupone necesidades precisas y tiene el fin concreto de satisfacerlas; en otro caso, no existiría.

El hambre ha hecho comenzar todo en este campo, y los primeros instrumentos estaban destinados a la caza o a la pesca, sirviendo aquellos también como armas. El arado, la rueca, la alfarería: aunque algunos de estos instrumentos estuvieran cubiertos de adornos, el adorno no era nunca algo primario, o bien servía, tenido como un signo mágico, también para una finalidad utilitaria. Y hasta nuestros días, el inventor es, también como soñador, un hombre práctico. A la vez, empero, es más consciente que todo otro productor espiritual, de que no es una rueda que rueda por sí misma.

Si las minas inglesas no hubieran estado en peligro de anegarse, es seguro que Watt, lo mismo que muchos otros, hubiera observado en vano el borbotar de la olla del té (independientemente de lo legendario de la anécdota). Y sin cometido social, es decir, por vocación interna, es seguro que en el espíritu de ningún inventor hubiera relampagueado la visión de la máquina de hacer punto o de la navegación por cadena. Hubiera relampagueado tan poco como hoy la invención de materiales sintéticos o incluso de la bomba atómica. Inventores no reconocidos son, por eso, de modo muy claro, aquellos que llegan prematuramente o también, como en el paralizado comercio occidental actual, demasiado tarde. Aquí hay solo dos tipos de ocurrencias, aquellas que pueden ser aceptadas y aquellas que no pueden serlo; estas últimas, ni siquiera como proyectos tienen oportunidad.

Un inventor no puede hacer nada superfluo, y a ninguno se le ha ocurrido ni siquiera planearlo.

Estrangulamiento tardoburgués de la técnica, excepto de la militar

El cometido burgués de inventar está decayendo característicamente desde hace ya tiempo. Antes de la última crisis se produjo más de lo que el capital podía dominar. Comenzó el hambre, esta vez no, como en épocas anteriores, por causa de las malas cosechas, sino porque los graneros estaban demasiado llenos. Como salta a la vista y es bien conocido, la economía capitalista privada que, un día, desencadenó la producción, se ha convertido en el grillete de esta última. Solo nuevos medios para matar siguen siendo interesantes, tanto antes como durante la guerra; la técnica bélica florece, y la técnica pacífica pende de ella. Y hay también un segundo motivo que añadir a esta reducción de la técnica, un motivo que procede de una dirección completamente contraria, a saber, del campo socialista. En el momento actual, el socialismo está más interesado en la transformación de la sociedad retrasada que en una técnica adelantada, la cual, por lo demás, siempre puede ser adoptada. La técnica es ya colectiva; el taller individual, en el que el maestro trabajaba todavía él mismo con un par de aprendices, hace tiempo ya que se ha convertido en la fábrica con cientos y miles de operarios. Pero el propietario particular de la fábrica es todavía individual, y lo es por razones sociales, no por razones técnicas. Precisamente la contradicción entre la madurez de la producción, su forma hace ya tiempo colectiva y la anticuada forma de apropiación capitalista privada, es lo que pone de relieve el carácter absurdo de la economía capitalista. En tanto que es técnica para la alimentación, no para la muerte, la técnica puede decirse *cum grano salis* que es ya socialista, y que, por tanto, precisa menos de proyectos del futuro que la sociedad. Todo ello se une para que las utopías no sean hoy tan emocionantes como lo eran en la época de Julio Verne. No solo porque el cielo se halla poblado de falsos pájaros por medio de los cuales puede darse la vuelta a la tierra en mucho menos que en ochenta días, sino, sobre todo, porque ha llegado, también utópicamente, una moratoria temporal de la técnica. La expresión moratoria de la técnica procede de la larga época de crisis anterior a la segunda guerra mundial, y es, en este sentido, mucho más objetiva que el júbilo productivo provocado pasajeramente por un sedicente milagro económico como consecuencia de la guerra. La crisis de exceso, el destino más que cíclico del capitalismo monopolístico, se opone constantemente al cometido que, en su época progresiva, había

hecho llegar al capitalismo a la audacia técnica. La diferencia respecto al ritmo inventivo de 1750 a 1914 es y sigue siendo tajante; no hay una sola inversión de hoy que se sienta ni aproximadamente tan electrizada. En contra de la apresurada apariencia y de la propaganda, el célebre ritmo técnico, por lo que se refiere a las modificaciones de la *vida civil,* avanza con la velocidad de una silla de postas si se le compara con el de la revolución industrial y el del siglo XIX. ¡En qué iba a convertirse la olla de Papin, cuando el capital se mostró interesado en hacer trabajar al vapor! ¡Y qué camino, en breve tiempo, desde la máquina de vapor de Newcomb, que apenas bastaba para desaguar una mina, hasta la máquina de vapor de Watt, con tiradores, discos excéntricos, regulador centrífugo, y todas sus consecuencias industriales! ¡Qué se hizo del ámbar triturado de antaño y del imán, cuando apareció el interés por la fuerza de trabajo eléctrica junto al interés por el vapor! ¡Qué potencia revistió el imán en la dinamo y qué transformaciones ha traído turbulentamente esta inducción eléctrica en un mundo que quería todavía desencadenar las fuerzas productivas! Treinta años después de que se inaugurara el primer trayecto de ferrocarril, ya Europa estaba atravesada en todas direcciones por vías férreas; y ni siquiera tanto tiempo trascurrió desde el invento de la inducción eléctrica hasta cuando apenas había una aldea sin teléfono y ninguna ciudad sin electricidad. El nuevo, el gigantesco descubrimiento de nuestra época, la energía atómica, en cambio, de seguro un descubrimiento más revolucionario que la fuerza del vapor y la electricidad juntas, ha sido calificado, fuera de la bomba atómica, por revistas técnicas americanas simplemente como *the next century power.* Como, en el momento en que se hizo esta profecía, el siglo actual no había llegado aún a su mitad, hay que concluir que la revolución por la nueva fuerza productiva queda desplazada, ni siquiera a los hijos, sino a los bisnietos; mientras que, en cambio, la Unión Soviética ha construido ya la primera central de energía atómica. La causa de la vacilación de América no se encuentra en dificultades técnicas, ya que en virtud del cometido capitalista, fue América la primera que produjo la bomba atómica. La causa hay que buscarla, más bien, en una situación social que no soporta tan fácilmente lo que en el siglo XIX se llamaban las glorias de la técnica; y ello, pese a la diversión ideológica que aporta el progreso técnico, o más bien, la glorificación del progreso técnico. Y pese también a la posibilidad, de que también el capital del petróleo y del carbón se aproxime a la energía atómica, a fin de que esta pueda ser canalizada de una u otra manera, y mientras sea posible. El temor de nueva superproducción

ha retardado asombrosamente incluso el progreso de invenciones ya hace tiempo iniciadas; aun cuando no ha podido impedirlas totalmente. La química prosigue con la invención de sucedáneos, tal como había sido comenzada en el siglo XIX con la producción del índigo artificial: produce sintéticamente caucho, petróleo, textiles; penetra incluso en el campo del acero y del cemento, de tal manera que con el nuevo material «plástico» podrán probablemente fabricarse autos enteros, grúas, ferrocarriles, viviendas como colmenas y rascacielos. Detrás del avión amenaza o fascina la aventura de la propulsión de los cohetes, con «cohetes de aprovisionamiento», «cohetes de varias piezas», «estación espacial» (luna artificial); y todo, tanto más incontenible cuanto que a ello invitan los intereses bélicos imperialistas. Y, sin embargo, falta el ritmo de instalación e industrialización del siglo último; el salto de la silla de postas al ferrocarril fue, por lo que se refiere a la modificación de las relaciones vitales, incomparablemente mayor que el del ferrocarril al avión. Sin que haga falta pensar siquiera en la lluvia de bombas, que es el aspecto bajo el que la mayoría de la gente ha descubierto al avión, y ha sido enviado por él al más allá. La latente maquinoclastia del tardocapital actúa siempre en sentido contrario al espíritu *à la Edison*, si bien, una vez puesto en marcha, no es fácil detenerlo. En términos generales: la invención lleva en su seno verdadera utopía, cuando procura economía de las necesidades, en lugar de economía de la ganancia. Cuando, por fin, la ley del socialismo, satisfacción máxima de las necesidades al nivel de la técnica más elevada, haya sustituido a la ley del capitalismo, que es la de la ganancia máxima. Cuando el consumo se halle en situación de absorber todos los productos, y la técnica, sin consideración ni al riesgo ni a la rentabilidad privada, reciba, de nuevo, el cometido de la audacia, sin nada del demonismo fomentado imperialistamente.

DES-ORGANIZACIÓN DE LA MÁQUINA. ENERGÍA ATÓMICA, TÉCNICA NO-EUCLIDIANA

Ello se tiene tanto más a la mano, cuanto que bajo la costra actual alienta una tendencia distinta. Mucho más allá de los sucedáneos, si bien quizás se halla la causa en este terreno, en el terreno de lo *no crecido*, de lo artificial o demasiado artificial. Lo no crecido orgánicamente comienza ya en el momento en que el hombre inventa la rueda, algo que no tiene análogo en su cuerpo. De ordinario, como es sabido, los instru-

mentos y máquinas surgieron por imitación de los miembros del cuerpo humano: el martillo es el puño, el formón las uñas, la sierra la hilera de dientes, y así sucesivamente. El gran progreso comenzó solo cuando se renunció a esto y la máquina resolvió su cometido con medios propios. La máquina de coser no trabaja como la mano que cose, la linotipia tampoco como la composición a mano; el avión no es la imitación de un pájaro, al contrario que en este, sus alas son inmóviles y sus hélices son alas. Solo en la máquina a vapor y en la locomotora alienta una apariencia de la vieja serie orgánica: silbando, hirviente, respirando y con bielas como brazos a los lados. Y así es que los niños se sienten tentados todavía a imitar a las locomotoras. Muy próxima a lo orgánico se halla también la descripción que nos da Josef Conrad del departamento de máquinas en su «Tifón»: las largas y pálidas llamas sobre el metal brillante, los enormes cigüeñales que surgen del suelo para hundirse de nuevo, las bielas intensamente articuladas, como los miembros de un esqueleto, que impulsan hacia el fondo el cigüeñal para hacerlo surgir de nuevo. «Y en lo profundo, en una penumbra, se deslizan reflexivamente otras bielas de aquí para allá, los émbolos inclinan la cabeza, discos metálicos se frotan sus lisas superficies lenta y suavemente, en una mezcla maravillosa de luz y sombras.» En sus movimientos expresivos e infalibles el todo reviste todavía la apariencia de un organismo artificial o también de un mecanismo crecido orgánicamente. La técnica, empero, que se ha desarrollado en nuestro siglo muestra, cada vez menos, semejanza con *miembros y masas humanos*, y la máquina de vapor solo nos da un último adiós, solo la apariencia de un saludo de la vieja serie organoide. La retorta no es un vaso mezclador o una artesa en la que unos cuantos materiales dados se combinan y transforman en otros no muy lejanos; y la máquina de grandes dimensiones aleja de sí ya la última semejanza orgánica. Si ya las varillas, los ejes, los cojinetes, los rodamientos, las ruedas, los engranajes, la transmisión y todos los otros elementos de la máquina constituyen la des-organización en su comienzo, mucho más lo es su combinación, el transformador de trabajo máquina. Más aún, en ella no solo está quebrantada la *línea orgánica directriz*, sino que representa otra ruptura o forzamiento, esta vez, en la misma *línea física directriz*. Según la definición de Reulaux, la máquina «es una combinación de cuerpos resistentes, dispuestos de tal modo que, por medio de sus fuerzas mecánicas, están forzados a actuar bajo determinadas presuposiciones». Si bien, de acuerdo con la mentalidad del siglo XIX, esta definición prescinde de toda finalidad humana, es decir, del objetivo social, in-natural, para cuya

realización se precisan las fuerzas mecánicas; algo queda, no obstante, muy claro: la maquinaria misma es ya un *fenómeno in-natural*, una especie de *física* in-natural. Y dentro de ella cada vez se intensifica más la expulsión de todo lo natural dado. La locomotora eléctrica es un monstruo de la tierra de nadie, y el avión a reacción que atraviesa vertiginosamente la estratosfera no guarda con el pájaro ni siquiera la relación de los aviones de hélice y alas, sino que reviste la significación de un meteoro. ¡Y cuánto más hoy la técnica posible desde las remotas fuentes de energía, la subatomar y las procedentes de los transformadores a los que esta es llevada! Con ella no solo se abandona la proyección orgánica, sino, en parte, también *el mundo mecánico-tridimensional* en el que todavía se encuentran las locomotoras eléctricas, los motores diesel y los aviones a reacción. Con ello se abandona la misma mecánica clásica intuitiva: en el electrón «no se ve nada», electrones y protones no son ya el material del viejo mundo físico. Aun cuando no sean, de ninguna manera, como sostienen sus intérpretes idealistas, «estructuras lógico-matemáticas», el éter de antaño, que tantas nociones de gas arrastraba consigo, se ha hecho sinónimo de un campo de *n*-dimensiones, de un campo estructural electromagnético. Si se llegara a una verdadera industria nuclear, todavía dentro del capitalismo o, como en la Unión Soviética, para fines pacíficos, a la renuncia a toda proyección orgánica habría que añadir, en gran parte, el adiós a la mecánica clásica y su proyección. La mecánica clásica era y es la de nuestro espacio intuitivo mesocósmico, entre el inhumano «continuum universal cuatridimensional» y el abismo inhumanamente realizado del «espacio atómico». Ahora bien: en tanto que la técnica futura pueda alimentarse esencialmente de impulsos subatómicos, es decir, justamente de ese interior atómico tan grotescamente dimensionado, esta técnica se comporta con la precedente como una técnica que precisa otro mundo, que está trasladada y desplazada a otro mundo. La técnica futura no se comporta con la anterior en una relación semejante a la de la telegrafía sin hilos respecto a la campanilla de mesa, sino que por la radiación es posible transformar cualquier parte de la materia terrena en el estado de la materia de las estrellas fijas; es algo así, como si las fábricas estuvieran situadas por encima de las orgías energéticas del sol o de Sirio. Junto a la química sintética que produce materiales que no se encuentran en la tierra, más baratos y, a veces, mejores, aparece ahora con la física atómica una especie de obtención analítica de energía, *que no es de esta tierra, en el sentido que estamos acostumbrados a considerar*. Presuposición de ello es, desde luego, la existencia de una socie-

dad que pueda soportar esta conmoción de las fuerzas productivas, y también es necesario aquella especie de naturaleza que la vieja sociedad ha conjurado todavía del suelo de la naturaleza.

El camino todavía inquietante comenzó cuando se logró la desintegración de la materia por radiación. Ya desde hacía tiempo se había sospechado que el estado gaseoso de un cuerpo no era su último estado. A este estado, presentido, pero no corroborado experimentalmente por él, le dio Faraday el nombre de «materia radiante». Es conocida la serie de descubrimientos asombrosos que va de los rayos catódicos a los rayos X, a los rayos de Becquerel, y de aquí a los llamados rayos radioactivos emitidos por la autodesintegración de un elemento muy pesado, el uranio. En 1919 logró Rutheford la primera desintegración atómica, con lo que se liberó artificialmente energía radioactiva, aunque todavía en cantidad insignificante. Rutheford no creía todavía que podía obtenerse una fuente de energía de la desintegración atómica, pero, sin embargo, la posible obtención de energía era ya conocida teóricamente: un gramo de emanación de radio contiene ciento sesenta millones de caballos de fuerza, es decir, una energía suficiente para trasladar un barco con mil toneladas de carga a una distancia de seiscientas millas. Según la teoría de la relatividad, la energía de un cuerpo en reposo de la masa *m*-gramo es $E=m\cdot c^2$, significando *c* la velocidad de la luz expresada en kilómetros por hora. Lo que quiere decir que c^2 es una cifra gigantesca y que su multiplicación con la del mínimo gramo-masa muestra cantidades de energía de dimensiones cósmicas encerradas en cualquier guijarro. Así lo mostró la práctica lograda de la bomba atómica, el precedente vergonzosamente pervertido de las fuerzas productivas subatómicas; la misma energía fundamental que edifica el universo, lo mantiene en función y puede destruirlo. En la bomba de uranio que hizo explosión los neutrones alcanzaron una velocidad de 6.210 millas inglesas por segundo; un ciclón completamente fuera de la tierra en la base fundamental del mundo, y un ciclón desencadenado por el hombre. Para los elementos 95 y 96 que, por ahora, sirven a la fabricación de la bomba atómica se han propuesto los nombres de «pandemonio» y «delirio», que, en el entretanto, han sido sustituidos por los de «americium» y «curium»; el delirio en la reacción en cadena es únicamente un delirio imperialista. Así como las reacciones en cadena en el sol nos traen calor, luz y vida, así también la energía atómica—en otra maquinaria que la de la bomba atómica, en la atmósfera azul de la paz—puede hacer del desierto un terreno fecundo, y del hielo primavera. Unos cientos de libras de uranio y torio bastarían para hacer

desaparecer los desiertos del Sahara y de Gobi, para convertir Siberia y el Norte del Canadá, Groenlandia y el Antártico en una Riviera. Bastarían para ofrecer a la humanidad para su uso en latas pequeñas, altamente concentrada, la energía que tiene que ser obtenida en millones de horas de trabajo. Con ello alcanzaría su último extremo la des-organización de la técnica, de una técnica ya no euclidiana; con ello tendría lugar la trasposición de nuestro mundo mesocósmico en otro incomparablemente distinto, no solo en un mundo subatómico, sino en un mundo macrocósmico. Un futuro próximo, que la teoría cuántica y lo mantenible de la teoría de la relatividad, o mejor, nueva teoría de la gravitación, han hecho visible por la práctica, eleva las posibilidades de una *técnica no-euclidiana,* como se está practicando en la industria nuclear, del terreno de la mera fantasía al de las perspectivas ya hoy diseñables. Si fuera imaginable trasladar a nuestro mundo las relaciones espacio-tiempo del mundo de Einstein, nos encontraríamos con paradojas que no solo superarían toda visión novelesca de la técnica, sino casi también el contenido de los viejos libros de magia. Fuera de nuestro mundo de tres dimensiones, o en términos más generales, en todos los espacios con un número de dimensiones par, quedarían iluminados espacios aun cuando hubiera desaparecido el foco de luz; lo que puede deducirse de la ecuación de las ondas luminosas, tan pronto como se la traspone a un espacio de *n*-dimensiones (cf. HERM. WEYL: *Filosofía de la matemática y de la naturaleza,* 1927, pág. 99). La indiferencia de las leyes físico-matemáticas respecto al número de dimensiones cesa en un estrato más profundo; algo imposible en la mecánica clásica tridimensional puede, por eso, ser válido y técnicamente posible. Esto último, al menos, de una manera no completamente descartada, porque la utopía comenzada de una técnica no-euclidiana ha hecho avanzar sus fronteras de manera extraordinaria. Con ello, empero, también el *peligro* mencionado de una artificiosidad cada vez mayor, del tránsito cada vez más intenso a una tierra de nadie matematizada. Y esta *artificiosidad* es, a la vez, el *negativum* que aparece a cada momento más claro en la ruptura de la *línea directriz físico-intuitiva.* Como un *negativum* que, *en este final,* anuncia *una futura transformación,* así mismo de una amplificación tan altamente importante y tan altamente progresiva del ámbito técnico. Pero esta transformación no tendrá ya lugar sobre el suelo de la relación burguesa con el hombre y con la naturaleza, es decir, dentro de aquellos componentes de la relación con la naturaleza que forman parte de la ideología burguesa y que comparten así la restante *abstractividad (extrañeza) de la relación material burguesa.* Sino que será una sociedad ya

no imperialista, en tanto que administre humanamente la energía atómica, la que *mediará* este material, aunque sea no-euclídico, *sin una última extrañeza.* En conexión con la abstractividad se encuentra también el *pathos* de la falta de intuitividad que hasta ahora ha llenado toda la física no-euclidiana. Lo que quiere decirse con ello no es la falta de intuitividad en sentido simple, es decir, la falta de intuitividad propia de todos los fenómenos que tienen lugar fuera del espacio intuitivo tridimensional. En lo que aquí se piensa es en aquella otra falta de intuitividad que es lo mismo que falta de mediación del objeto independiente con el sujeto pensante, del sujeto pensante con el objeto independiente. Mientras que una física no-euclidiana, pese a su constante referencia a la observación, construye su mundo como una mera cosificación de símbolos matemáticos, la abstractividad crecerá de tal manera que el sujeto y el objeto no podrán coincidir ya, más aún, que el objeto no-euclidiano desaparece completamente como materia real en movimiento. De tal suerte nos aparece aquí una falta total de mediación con el contenido: una analogía ideológica proyectada en la naturaleza de la funcionalidad completamente alienada y des-realizada de la sociedad tardocapitalista. Un idealismo metódico acrecienta así aquel carácter por el que justamente una física no-euclidiana penetra de forma tan peculiar en lo no-mediado, en lo totalmente dispar a una mediación concreta. No hay duda de que el componente ideológico es solo uno en la física deshumanizada, y que el otro, inatacable por el análisis ideológico, es el dictado de la naturaleza observada de que la teoría esté de acuerdo con ella. Sin embargo, ni los dos componentes son separables limpiamente ya, ni en la aludida abstractividad se echa de ver una falta de mediación realmente amenazadora. Y no obstante, *precisamente el triunfo de la práctica no-euclidiana,* tal como se muestra en la técnica nuclear, *aporta saludables anticipaciones de una sociedad no aparatizada.* Estas líneas utópico-concretas surgen en la técnica con especial claridad del cometido de una *relación concreta sujeto-objeto*; de tal manera, que el sujeto se halle en mediación con el objeto natural y el objeto natural con el sujeto, y ambos no se comporten recíprocamente como dos extraños. La des-organización, que abandona lo orgánico, y en último término, lo mesocósmico, no debe perder la conexión con el *sujeto humano,* el cual, precisamente en la técnica, según la hermosa frase de Engels, convierte las cosas en sí en cosas para nosotros. Y la des-organización tiene que conservar, por la misma razón, el *contacto reproductivo con el objeto,* con sus leyes dialécticas reales, tal y como la naturaleza y la historia los une en una misma conexión, pero también—y en seguida

volveremos sobre ello—con *aquella inmanencia nuclear y agente* de la conexión propiamente natural del objeto que, un día, se llamó semi-míticamente *natura naturans* y también hipotéticamente «sujeto de la naturaleza», y que no queda liquidado, desde luego, con lo problemático de estas denominaciones (aunque dignas de hacerse problema de ellas). En todo caso, y pese a toda su progresividad, ha quedado en claro cuánta abstractividad se oculta en la des-organización y qué abismos de divergencias no dominadas. La des-organización adquirirá solo un sentido positivo si, además de orden social, puede apuntarse en su haber la última anticipación de la «magia natural», según la expresión de Bacon: *mediación de la naturaleza con la voluntad humana, regnum hominis en y con la naturaleza.*

Sujeto, materias primas, leyes y conexión en la des-organización

En su totalidad, el pensamiento burgués se ha alejado de las materias de que trata. En su base se halla una economía que, como dice Brecht, en ningún momento se interesa por el arroz, sino solo por su precio. El paso del uso al intercambio es viejo, pero solo en el sistema capitalista tiene lugar la transformación de todos los bienes intercambiables en mercancías abstractas y de la mercancía en capital. A ello se corresponde un cálculo, no solo alejado de los hombres, sino también de las cosas, un cálculo indiferente al contenido de estas. Desde finales de la acumulación originaria del capital, es decir, desde la producción concentrada de mercancías y desde su correspondiente pensamiento en mercancía, se extiende así un sentido no-orgánico, descualificador. A partir del siglo xvii desaparecen los conceptos cualitativos de la naturaleza, tal como los habían cultivado Giordano Bruno y, esporádicamente, también el mismo Bacon. Galileo, Descartes, Kant se hallan unidos por un mismo pensamiento: solo lo que es creado matemáticamente es cognoscible, y solo lo que es concebido mecánicamente es entendido científicamente. Pero la mercancía abstracta azúcar es algo distinto de la cosa azúcar, y las leyes abstractas de la ciencia natural mecanicista son algo distinto del substrato con contenido respecto al cual estas leyes no mantienen ninguna relación. Lo que tiene aplicación a la teoría tiene tanta más aplicación a la praxis técnica, la cual se contenta con leyes sobre una serie de acasos. Poincaré, que solo creía en convenciones, no en leyes materiales, observaba una vez

que era difícil sustraerse al asombro de ver cuán poco una persona tiene que saber de la naturaleza para dominarla y ponerla al servicio de su voluntad. Vapor, electricidad aparecen solo como cantidades de fuerza de trabajo, determinadas según unidades de medida técnico-físicas y según los costes de producción. La técnica burguesa se encuentra así en una relación de mercancía, en una relación alienada por principio respecto a las fuerzas naturales con las que opera desde fuera. Y la relación de contenido se hace precisamente tanto menor en la medida en que la técnica pasa del enjaezamiento del caballo orgánico al motor de explosión, o pone pie en el volcán ultravioleta de la energía atómica. De por sí, la sociedad burguesa se comporta abstractamente respecto a las cosas que afectan a su pensamiento y a su acción. O, lo que es lo mismo, queda fuera de relación lo que es un substrato laborador en la naturaleza, lo que se llama fuerza activante y germen. Este problema de relación es, empero, el más acuciante para toda técnica en trance de hacerse concreta, porque es la misma esperanza técnica. Y aquí es muy instructivo y lo será cada vez más, ver que la producción técnica, por muy abstracta que sea, no logrará o no querrá lograr nunca la absoluta falta de conexión de Münchhausen, que podía salir del pantano tirándose de su propia coleta. Sino que, pese a todo el nihilismo técnico, también la más completa artificiosidad utiliza siempre naturaleza, y no puede prescindir de este apoyo exterior. Tomemos, p. ej., *en primer lugar,* las *materias primas,* y veremos que ni siquiera la máxima sagacidad de los sucedáneos puede tener lugar en un espacio vacío. Cuando la química sintética produce otras materias primas o produce las existentes de otra manera, las produce, desde luego, independientemente del yacimiento o crecimiento naturales de estas materias, pero no con independencia de toda relación con elementos naturales. La química sintética obtiene colorantes del alquitrán, gasolina del carbón, abonos de las escorias Thomas, caucho de vegetales, patatas u otras materias ricas en hidratos de carbono; produce materiales textiles de la leche, y no sé por qué no mantequilla del nitrógeno del aire. Pero las materias fundamentales o de partida solo han cambiado y solo el proceso es otro que el lentamente formativo de la naturaleza. Lo que se ha hecho tan solo es hacer retroceder el punto de partida, solo que cada vez se utilizan menos como materias primas «productos terminados» de la naturaleza; pero incluso en conformaciones tan audaces, quedan siempre como indispensables, por lo menos, agua, aire y tierra. Ni siquiera la química más sintética hace crecer en la palma de la mano un campo de trigo, es decir, que aquí, pese a todo, no cesa la vinculación con lo ya predispuesto, lo

cual solo en conexión con ello mismo puede ser mejor conformado. Y ello puede decirse también más propiamente aún del ensayo de la técnica nuclear, que topa con límites aún más precarios que los de la química sintética; es decir, del problema de cómo puede abandonarse también técnicamente la mecánica clásica, cómo pueden asentarse máquinas en el margen no-euclidiano. Aunque de un fondo especialmente inquietante, también aquí las fuerzas utilizadas son extraídas de la naturaleza, y el procedimiento por el cual se construyen nuevos transformadores de trabajo para nuevos provechos y obras maravillosas, no puede estar en disyuntiva con la materia del impulso en el segmento natural no-euclidiano. Y *en segundo término,* además: todavía más erróneo que una eliminación abstracta de las materias primas es la eliminación de otro «predispuesto», a saber, las *leyes* naturales. Desde un punto de vista puramente subjetivista es posible, si las leyes se consideran meramente como «objetos pensados», incluso como «modelos» ficticios, según los cuales se ordenan por «economía mental» una sucesión o una simultaneidad de percepciones. En todas sus variaciones, este fideísmo abre, desde luego, una libertad jactanciosa y aparente en el espacio escamoteado idealmente de los objetos. Una libertad *à la Simmel* frente a la historia, según la cual «el espíritu mismo la señala sus orillas y el ritmo de sus olas». Pero también una libertad *à la Bertrand Russel* frente a la naturaleza y sus leyes, las cuales solo serían, al parecer, «puras estructuras lógicas consistentes en acontecerse, es decir, en percepciones»; de lo que se sigue, que estas leyes no reflejan nada real que exista fuera de la conciencia metódica. Para la técnica la consecuencia sería, que la des-organización que ya la hace de por sí peligrosamente in-intuitiva cayera completamente en una tierra de nadie. La verdad es, en cambio, otra: todas las leyes conocidas reflejan conexiones condicionantes reales-objetivas entre procesos, y los hombres se hallan inclusos en este elemento independiente de su conciencia y voluntad, aunque mediable con su conciencia y su voluntad. Todos los teóricos han aludido a este carácter objetivo de las leyes tan inescapable como práctico: de las leyes de la construcción económica concreta, pero también de las leyes naturales de la técnica a su servicio. Y ello, no para que los hombres se conviertan en esclavos de estas leyes y las fetichicen, sino para que en sentido marxista, precisamente en sentido marxista, no haya lugar para tomar a la ligera, ni exteriorizar, estas necesidades. Por eso ha podido decirse en este punto exactamente, aunque desplazando todo demasiado unilateralmente al lado del objeto: «El marxismo concibe las leyes de la ciencia—bien se trate de leyes de la ciencia natural o de

la economía política—como procesos objetivos que tienen lugar independientemente de la voluntad del hombre. Los hombres pueden descubrir estas leyes, investigarlas, tenerlas en cuenta en su obrar, aprovecharlas en interés de la sociedad..., dar otra dirección a los efectos destructores de muchas leyes, limitar el ámbito de sus efectos, abrir camino a otras leyes que tratan de hacerse paso, pero lo que no pueden los hombres es derrocar estas leyes» (STALIN: *Problemas económicos del socialismo en la URSS,* Dietz, 1952, págs. 4 y sgs.). Lo que surge en otro caso es golpismo o aventurismo, es decir, aquellas exageraciones del factor subjetivo que confunden la modificación de las circunstancias con la inobservancia del marco de leyes, dentro del cual aquellas modificaciones pueden solo ser concretamente beneficiosas, concretamente reales. Y surge, sobre todo, también al entender la necesidad simplemente como *externa,* inmediata con el factor subjetivo, incluso válida frente a él: una posible hostilidad contra la *necesidad,* es decir, contra el plan real-objetivo de las leyes. Y de esta manera—y por muy alejado que se esté de la conciencia burguesa-abstracta—, esta necesidad aparece a la conciencia, no como algo que hay que entender *en su esencia,* dominándola así, sino, a causa de su *extrañeza,* solo como algo que hay que hacer saltar en pedazos. Y ello, pese a la advertencia de Engels: «La libertad no se halla en la soñada independencia respecto a las leyes naturales, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad dada con él de hacerlas actuar según un plan para determinadas finalidades» *(Anti-Dühring,* Dietz, 1948, página 138). En esta dirección se movía también la convicción de Hegel, si bien, debido a su innegable enemiga contra la naturaleza, es decir, debido a su relativa negación de una necesidad interna en los movimientos de la naturaleza, entendía el *dominio* de las leyes naturales tanto y más en el sentido de la «astucia» que en el de la penetración concreta en la materia. En este sentido, una frase anterior de Hegel corre paralelamente a la necesidad técnica, pero solo literalmente paralela, sin buscar, de nuevo, contacto con su *substrato material.* El pasaje de Hegel une así lo exacto, al hacer de la naturaleza un colaborador, y lo erróneo, al no entrar en contacto con ella más que técnicamente, por la abstracción de la «extrañeza», de *la astucia colonial,* por así decirlo. La unión tiene lugar de la siguiente manera: «La pasividad [del hombre que hace trabajar para sí a la naturaleza] se transforma en actividad..., de tal manera que la propia actividad de la naturaleza, la elasticidad de la cuerda del reloj, el agua, el viento son utilizados para hacer en su existencia sensible algo completamente diferente de lo que quisieran hacer, de tal manera que su

hacer ciego es convertido en un hacer para un fin, en contradicción de sí mismo... A la naturaleza no le acontece nada; fines singulares del ser natural se convierten en un fin general. El impulso se retira aquí completamente del trabajo, deja que la naturaleza se desgaste por él, contempla con tranquilidad, y gobierna el todo con un leve esfuerzo: astucia. El amplio lado de la fuerza es atacado por la punta de la astucia. El honor de la astucia contra el poder consiste en arremeter contra el poder ciego por un lado que él mismo vuelve contra sí, atacarlo, aprehenderlo como determinabilidad, actuar contra esta o hacer que, como movimiento, retorne justamente a sí misma, superándola» (HEGEL: *Filosofía real de Jena,* Meiner II, págs. 198 y sgs.). Y lo mismo, una vez más, en el estilo de una trampa, de un trabajo forzado al que se lleva al ingenuo. «La astucia consiste en general en la actividad mediadora, la cual, al hacer actuar recíprocamente los objetos de su propia naturaleza y al hacerlos trabajar uno tras el otro, sin intervenir directamente en este proceso, solo lleva a realización, sin embargo, *su* finalidad» (HEGEL: *Obras,* VI, pág. 382). *Punta de la astucia* es, por tanto, aquí el término tan agudo como abstracto-incompleto para la relación técnica con la naturaleza, este fundamento de la actividad humana. En este pasaje de Hegel la astucia se comporta respecto a la naturaleza como el hombre de Schiller respecto al fuego: «Bienhechora es la potencia del fuego, *cuando domestica y vigila al hombre.*» El pasaje de Hegel no se halla en la misma relación con el fuego que Fausto: «Espíritu sublime, me diste todo lo que te pedí. *No en vano me volviste tu rostro en el fuego.*» La formulación de Goethe es la de una confianza abierta en la naturaleza que espera, al final, el seno de un amigo; la formulación de Schiller no carece de aquella violencia que hace de la naturaleza algo así como una colonia domesticada y vigilada, de la que solo pueden extraerse beneficios bajo la condición de estar dominada. El concepto capitalista de la técnica en su totalidad (y Schiller y Hegel reaccionan en este punto de modo más capitalista que Goethe con la vieja línea renacentista de Fausto) muestra, de esta manera, más de dominación que de amistad, más de negrero y Compañía de las Indias que del seno de un amigo. En *tercero* y *último lugar,* solo la total penetración en la *necesidad esencial* de los procesos podría salvar la des-organización de la no-relación con el «fuego» del agente natural. En el sentido de que, en lugar de la mera necesidad externa, o incluso del modelo agnóstico *extra rem,* se sienta, se rastree, se conciba *lo productivo también en la naturaleza.* Con la dimensión renacentista que nos ha trasmitido Leonardo, y no solo pictóricamente: «Las leyes naturales fuerzan al pintor

a transformarse en el espíritu de la naturaleza y a convertirse en mediador entre la naturaleza y el arte.» Con la dimensión renacentista con la que precisamente Marx—lo que siempre deberá ser recordado—nos recuerda en la «Sagrada Familia»: «Entre las propiedades innatas a la materia, la primera y preferente es el movimiento, no solo como movimiento mecánico y matemático, sino, más aún, como impulso espíritu vital, fuerza de tensión, o bien, para decirlo con una expresión de Jakob Böhme, como tormento de la materia.» Todo ello, con toda la precaución debida frente a los numerosos restos míticos en el concepto de un sustrato nutricio, e incluso frente a un barullo panteísta tal y como puede todavía alentar en el concepto de una *natura naturans*. Lo mismo si es a causa de los accesos y vestíbulos mal limpiados que si lo es por razón de las «inconsecuencias teológicas» de las que, en el lugar citado, habla Marx, refiriéndose incluso a Bacon. No obstante lo cual, es clara como la luz la diferencia entre la extrañeza técnico-burguesa respecto a la naturaleza, incluso su pérdida del mundo, y su afín instalación en la naturaleza: *natura naturans* puede ser puesta en pie, el nihilismo físico, en cambio, de ninguna manera. Y así es que el problema de una relación en mediación central con la naturaleza se convierte en el problema más urgente; los días del mero explotador, del ladino, del simple captador de oportunidades están contados también técnicamente. En su totalidad, la técnica burguesa era del tipo del ladino, y la sedicente explotación de las fuerzas naturales, exactamente como de los hombres, no estaba referida al material concreto del explotado, ni interesada en ganar suelo en él. Pero precisamente la actividad más allá de lo llegado a ser, este impulso tan maravillosamente intenso en la técnica, necesita, sin embargo, conexión con las fuerzas y tenencias objetivamente concretas; *es la «supranaturalización» de la misma naturaleza perseguida por la técnica, la cual exige asentamiento en la naturaleza.* Según la versión de Platón en el *Protágoras,* cuando Prometeo robó el fuego del cielo para insuflar vida a los hombres, no solo sustrajo el fuego, sino «la sabiduría técnica de Vulcano y Atenea», a fin de donarla conjuntamente con el fuego a los hombres. Y cuanto más pierde la técnica los últimos restos de su antiguo arraigo, o más bien, cuanto más adquiere por doquiera y a su voluntad nuevo arraigo en la producción sintética de nuevos materiales, en la industria nuclear, o en magnífica arrogancia, en los sectores de que sea: tanto más íntima y central tiene que ser la mediación con la naturaleza puesta en marcha.

Porque solo así pueden cambiarse las cosas de modo causal profundo, en lugar de solo desplazarlas desde fuera. Toda intervención técnica con-

tiene voluntad de cambio, sin que, sin embargo, al mero ladino tenga que serle conocida la X de lo que hay que cambiar, más aún, sin que siquiera tenga este que existir. Se concede, sin duda, la existencia de un agente de los fenómenos, pero solo como algo desconectado de nosotros, extrañado, y como algo sin sujeto. Los niños y los pueblos primitivos—de acuerdo con su propio yo—introducen todavía un sujeto en el acontecer físico. Y también de acuerdo con el propio yo, pero menos ingenuo, menos inmediatamente, se encuentra también un sujeto en las ulteriores concepciones de la naturaleza, siempre que estas no son cuantitativas. Así ya en Tales, cuando atribuye un alma a los imanes, y así también, en gran estilo, en todas las visiones panvitales de la naturaleza, en Leonardo, en Bruno, en el Schelling de la primera época. En la visión cuantitativa del mundo, es decir, también en la mecánica clásica, falta, sin embargo, fundamentalmente—y esto fue, en principio, un gran progreso respecto a todo animismo—la idea de un sujeto en sentido empíricamente orgánico. Falta, de modo especial, allí donde el pensamiento cuantitativo se convierte plenamente en un pensamiento de relaciones y funciones teóricas: en la mecánica no-euclidiana la naturaleza se transforma en una simple conexión flotante de leyes relativizadas. Kant situó, es verdad, en la base de la conexión de leyes físicas un sujeto «trascendental», como lo situó en la base de toda conexión («El yo-pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones»; con lo cual no se introducía un sujeto en la mecánica de la naturaleza, pero sí un algo funesto en el concepto mecánico de la naturaleza). Este último sujeto, en tanto que un sedicente sujeto trascendental, no es, en absoluto, un sujeto empíricamente orgánico; la naturaleza es aquí, más bien, algo a lo que solo *en el pensamiento* puede añadirse un sujeto empíricamente orgánico, aunque, eso sí, puede ser pensado, *añadido*. O lo que es lo mismo la máxima «objetividad» a la que había llevado Newton la ciencia natural no agota en Kant la naturaleza, de tal manera, que no puedan tener también sitio en la visión de la naturaleza conceptos fundamentales de especie menos extrañada, si bien un sitio solo pensado, regulativo, no científicamente constitutivo. Estos conceptos fundamentales son, sobre todo, «los de una finalidad interna de la naturaleza, con la finalidad última de un reino de seres racionales»; lo que hace aparecer, con una teleología, sin duda, más turbia, un sujeto pensable de la naturaleza. De esta manera, la explicación causal debe ser suplementada por la determinación, inevitable, pero solo regulativa, de una capacidad inmanente a la naturaleza para subseguir sus causas como causas finales. Lo que, en analogía con la especie humana de la vo-

luntad, nos dice que «pensamos técnicamente la naturaleza solo *por* su *propia capacidad;* frente a lo cual, si no le atribuimos tal capacidad, su causalidad tiene que ser representada como un mecanismo ciego» (KANT: «Crítica del juicio», *Obras,* Hartenstein, V, pág. 372). Kant no poseía, o poseía muy pocos, puntos de vista técnicos, razón por la cual las mencionadas determinaciones «como-si» estaban más referidas a la naturaleza orgánica que a la naturaleza inorgánica. Tan pronto, empero, como surge el problema de si las eminentes finalidades de la técnica humana pueden o no tener una conexión con la producción de los procesos físicos, en este mismo momento, el problema de un sujeto de la naturaleza mediable con nosotros se nos desplaza del mero añadimiento regulativo a la mecánica. La determinación no se hace, desde luego, tan severa como la mecánica, pero más seria que esta, ya que el problema de una técnica concreta consiste precisamente en no dejar que la des-organización y sus consecuencias queden referidas a una nada. Por muy problemático que siga siendo, si un sujeto de la naturaleza existe ya como realizado, tanto más seguro es que dejar en su posibilidad a este como disposición impulsiva, a saber, como una disposición que actúa en todas sus realizaciones. En este momento, empero, se nos presenta—sin nada de lo regulativo kantiano, cuando no del «pensar añadido» teologizante—el problema de la energía leibniziano: la llamada por él *inquiétude poussante.* Leibniz la sitúa como intensidad nuclear de todas las mónadas, y a la vez, como tendencia explicitante de este mismo núcleo suyo. Con ello se une la agudeza de la ecuación leibniziana de energía con aquella «interioridad» de las mónadas, que significa subjetividad en sentido objetivo como determinabilidad dinámica natural. El problema del sujeto en la naturaleza se encuentra pluralizado en Leibniz, es cierto, en una serie de mónadas individualizadas, pero en este sinnúmero se ve claramente recognoscible la forma primigenia de todo ello: la vieja *natura naturans.* En los puntos individuales del problema del sujeto en Leibniz queda completamente alejado todo animismo, y no menos también, todo lo «psíquico». Pero, sin embargo, y aun eliminando la vinculación fundamentalmente errónea de energía y psiquismo, la ecuación leibniziana de energía-subjetividad mantiene su sentido relativo, según muestra Lenin en una observación de extraordinaria profundidad: «En el concepto de energía se da, de hecho, un momento subjetivo, que no existe, por ejemplo, en el concepto de movimiento» *(Obra filosófica póstuma,* Dietz, 1949, pág. 308). Como ya realizadamente existe no se da, desde luego, tampoco el tan indudable sujeto de la *historia* humana, a pesar de que se manifiesta cada vez más

como trabajador en sentido empíricamente orgánico, y sobre todo, empíricamente social. ¡Cuánto más tiene que ser todavía disposición y latencia lo designado hipotéticamente como *sujeto de la naturaleza*! Porque el concepto de un sujeto dinámico en la naturaleza es, en última instancia, sinónimo de un impulso existente no manifestado (el agente material más inmanente) en el ámbito en absoluto de lo real (cf. pág. 358).

En este estrato, pues, en el estrato *inmaterialmente más inmanente que existe* se halla la verdad de lo designado como sujeto de la naturaleza. Del mismo modo que el viejo concepto *natura naturans*, que, muy en principio, significaba un sujeto de la naturaleza, y aun siendo un concepto semi-mítico, no significaba, de ninguna manera, en sentido idealista, un *prius* respecto a la *natura naturata*. Muy al contrario: desde su *creador, el «naturalista» Averroes*, el concepto *natura naturans* estaba referido, desde un principio, a la *materia creadora*. Si bien no faltan los residuos ya indicados de la mitología, que pueden retornar como ese barullo panteísta que ha acompañado durante largo tiempo el problema del sujeto de la naturaleza, por lo menos como Isis secularizada. Que le ha acompañado, pero, eso sí, solo acompañado, no agotado ni constituido. Mientras que una visión de la naturaleza en la que no tienen lugar ni sujeto ni tampoco objeto, conduce, más que al marxismo, a Sartre, es decir, al mundo como un muro de piedra que rodea al hombre. *Y por lo tanto: en lugar del técnico como mero explotador o ser ingenioso se sitúa concretamente el sujeto en mediación social consigo mismo, el sujeto que se pone en mediación creciente con el problema del sujeto de la naturaleza.* Así como el marxismo ha descubierto en el hombre que trabaja el sujeto de la historia que se crea realmente a sí mismo, y así como lo ha descubierto plenamente y lo ha hecho realizar socialistamente, así es también probable que el marxismo penetre en la técnica hasta llegar al sujeto desconocido, todavía no manifiesto en sí mismo de los fenómenos de la naturaleza: los hombres con él, él con los hombres, en mediación consigo mismo. La voluntad que se alberga en todas las conformaciones físico-técnicas y a la que estas deben su existencia tiene que tener, a la vez, detrás de sí, un sujeto entendido socialmente para la intervención constituyente, más allá de la mera intervención abstracta-externa; así como también, ante sí, un sujeto mediador para la conexión constitutiva con la intervención. Y finalmente: nunca podrá pensarse suficientemente intensa la influencia del primer sujeto como el sujeto del poder humano, mientras que tampoco podrá pensarse nunca suficientemente profundo y mediado el segundo sujeto como la raíz *natura naturans*, e incluso *supernaturans*.

Técnica de la voluntad y alianza concreta con el foco de los fenómenos naturales y sus leyes, el electrón del sujeto humano y la coproductividad mediada de un posible sujeto de la naturaleza: ambos de consuno impiden que en la des-organización se prosiga la cosificación burguesa. Ambos juntos aproximan la utopía concreta de la técnica, tal como se une a la utopía de la sociedad y se enlaza con ella.

Electrón del sujeto humano, técnica de la voluntad

Hay una fuerza interna que, hasta ahora, no se ha movilizado estrictamente. Una fuerza que constituye la llamada energía en el hombre y que no coincide plenamente con su voluntad conocida. Una fuerza que actúa como la potencia que arranca al cuerpo de la fatiga, que le agudiza y le capacita asombrosamente como instrumento. Actúa igualmente como potencia hacia el exterior, como influencia o peso de la persona, o como se suele designar este ser específicamente duro. Su ejercicio *más corriente* es de tipo militar, espartano, como una renuncia varonil extrema a los impulsos, que se entrena en la obediencia para el mando. Todo pueblo guerrero lleva en sí rasgos espartanos, rasgos inconfundibles allí donde se nos muestran; rasgos caracterizados por la fuerza concisa, el poder de mando. Y sin embargo, esta agudización de la capacidad de energía concentrada en una especie de enarbolamiento, de alanceamiento de sí mismo es solo un comienzo de lo que la fuerza subjetiva posee de confianza en sí. En la actitud espartana-militar, la voluntad permanece solo, por así decirlo, abstractamente afilada, se halla aquí unida a imágenes y representaciones tenidas por ciertas, pero, sin embargo, la mayoría de las veces, de manera externa, o por lo menos, no de manera necesaria. De aquí que la voluntad formada abstracta-espartanamente pueda luchar por una u otra cosa o movilizarse ejecutivamente; oficiales, funcionarios también en el barroco, servían al extranjero, y aunque subsiste una relación amigo-enemigo, sus contenidos son intercambiables. Incluso la fidelidad feudal del caballero era formal, sin que se pudieran concentrar en una unidad irresistible las diversas direcciones dispares de la voluntad («ma coeur à ma dame, à Dieu mon âme, ma vie au roi, l'honneur pour moi»). Esto lo consiguieron solo las gerras de religión, es decir, la penetración en la voluntad conformada militarmente de un objetivo material, objetivado, incluso objetivadamente exigente. La voluntad con sus representaciones creídas ya no es transportable a un servicio extraño, es decir,

a un servicio materialmente indiferente. La voluntad, al contrario, *se fija estrictamente*, lo que quiere decir que se hace fanática, y es este fanatismo, allí donde se presenta, el que produce la multiplicación más anorme de las fuerzas y de los impulsos en el hombre. A la mera fuerza de mando se añade ahora la idea fija representativa de una *idée-force*, y esta hace superar lo que, hasta entonces, parecía insuperable. La expresión más impresionante de *idée-force* la dio Ignacio de Loyola, en conexión, además, con una disciplina militar. Los «Ejercicios espirituales» del antiguo oficial, fundador fanático y visionario de su orden, representan técnicas de la voluntad en el grado más alto alcanzado en tierra europea: puntualidad, obediencia, poder de mando, potencia cruel de la fe se unen aquí en una sola cosa. A ello se añade la imaginación dirigida, caldeada por el servicio de Cristo, por la visión sustituible al minuto, bien del cielo o bien del infierno. Lo que las sectas heréticas habían hecho valer en cuanto a valor y obsesividad, se pone ahora en pie contra los mismos herejes. En el suelo español, sobre todo, no faltaban las influencias mahometanas; el fanatismo, que había dado a luz la secta alucinante y criminal de los «asesinos», se moviliza ahora contra los otros infieles, contra los herejes protestantes. Con esta ejercitación racionalizada casi mecánicamente se consigue que los hombres se nos muestren como máquinas volitivas, sin voluntad en sí, pero cargados con la energía de un cometido y de un fin creído. La relación amigo-enemigo se hizo completamente material, de un lado, como relación con el reino de Cristo; de otro, como relación con el reino del demonio, y en ambos casos la decisión se busca fanáticamente. No obstante lo cual, todo ello es todavía Europa, es decir, casi un *dilettantismo* comparado con la *técnica de la voluntad mucho más antigua y mucho más radical de Asia*. Hasta el punto, por lo menos, en que puede compararse con la voluntad europea la *fuerza interna ejercitada por los maestros asiáticos, y sobre todo, si hay*, aunque solo sean dos palabras de verdad en las crónicas sobre intensificación inaudita de las fuerzas interiores que, desde siglos, circulan por un país tan poco enérgico como la India. Por lo que a esta se refiere, los únicos que deben tenerse en cuenta son los antiguos yoguis, no los charlatanes y faquires de nuestros días, los cuales son solo toscos epígonos o atracciones turísticas. Y aunque, desde luego, no es posible controlar los efectos del pasado. El papel puramente ideológico del yogui es claro: su primera obligación es vivir el sosiego como modelo, presentar «conocimientos elevados» como incontrolables. Prescindiendo de ello, y desde el punto de vista subjetivo, nos encontramos aquí con estados de trance

perfectamente ejercitados y de una especie que, pese a los «Ejercicios» jesuitas, es inaccesible al europeo (cf. RUBEN: *Jeschichte der indischen Philosophie,* 1954, pág. 210). Verdaderas, sin duda, son la intención y la seriedad metódica de los primeros yogui, por muy incontrolables que sean, e incluso por muy fuera de toda discusión que estén para el europeo ilustrado los relatos tradicionales de sus efectos inauditos. La técnica del yoga conforma una fe en la voluntad, en efecto, que piensa estas en situación de mover montañas, y no solo montañas de dificultades; y en este sentido constituye, desde antiguo, el centro de una *idée-force* utópica. Y la intención se hace aquí completamente monománica, poseída por la utopía volitiva más extrema: la de la intervención material por la pura decisión. El camino principal de estos ejercicios era el dominio de la respiración, ya que, tanto en el hombre como en la naturaleza, «prana», la respiración, es tenida por el motor del todo o el viento vital divino. El dominio de la respiración en el cuerpo debe suspender el ritmo temporal externo, la dependencia del curso de los planetas: en el pequeño mundo de su cuerpo, el yogui se siente convertido él mismo en aliento del mundo. Al servicio de la abstracción del cuerpo se encuentran las contracciones musculares programadas, las «acuñaciones», de las que hay diez. El *Fanal del Hatha-Yoga* enseña que estas aniquilan crecientemente la vejez y la muerte, y ello en el doble sentido, de que otorgan perfecta salud, y también en el sentido, sobre todo, de que ponen a los adeptos en «posesión de lo inmorible» oculto en ellos mismos (cf. ZIMMER: *Indische Sphären,* 1932, página 111). Lo más curioso aquí es siempre la tecnicidad externa, es decir, el tránsito del autocontrol al control de las cosas, que es la pretensión con que se reviste la voluntad concentrada. Para esta voluntad toda barrera física establecida y ordenada, más aún, toda potencia natural se degrada en impotencia, dependencia, insignificancia. Por medio, eso sí, de una alianza-sortilegio que se adiciona a la voluntad en su intensificación sobrehumana. El yogui adquiere una potencia insuperable de la misma especie que Krishna se atribuye a sí mismo en el Bhagavad-Gita: como Vibhuti o atributo del devenir divino. El adepto de fuerzas universales secretas no tiene, por eso, una mera actitud contemplativa, con «órganos sensibles del alma» o con «flores de loto» que hacen posible el contacto con un «mundo de los espíritus», tal y como lo ha estilizado para Europa una teosofía indiahizante; sino que más allá de la sedicente videncia, la vieja técnica mágica debe ser mantenida viva, con concentración, con una concentración que se impone a las fuerzas universales, que concibe su orden, y que por ello mismo, lo quebranta. El yogui no es ya su súbdito, sino que, como

concentración del aliento dominado, allí mismo, en el centro del aliento universal, el yogui marca el punto desde el que se gobierna el mundo, es decir, se le co-gobierna y se le guía. Esta es la técnica india en Brahma; a la conciencia india, a la que le es extraña toda determinabilidad y todo concepto de ley, la *ananké* o el sistema de leyes naturales no son algo concluso y sin lagunas, ni son, mucho menos, superiores a una voluntad coherente. Muchas cosas espeluznantes se nos cuentan sobre los efectos de esta potencia conseguida por los yogui: tele-visión, telepatía e incluso levitación. Sobre la trasposición del cuerpo a un lugar lejano determinado de antemano, y ello fuera de los cánones temporales, es decir, en un instante; sobre una atmósfera primaveral en torno a los yogui del Himalaya, en medio de la región de las nieves; sobre la fuerza ulterior de la maldición y de la bendición. Ni las bien probadas instancias de la experiencia europea (mucho menos, si se solidifican en un dogmatismo negativo *a priori*) ni el material de que disponemos nos permiten un juicio acerca de si en todo ello no se trata más que de cuentos de viejas o, quizá, de una fuerza desarrollada ilusoriamente a la que no ha llegado nunca o no ha querido llegar la meditación europea. Ni tampoco es suficiente nuestro conocimiento de las *consecuencias reales* de una fuerza de voluntad ejercitada; es posible que este conocimiento se encuentre al nivel electrotécnico de los griegos, los cuales no conocían de toda la electricidad más que el ámbar frotado, y nada de la dinamo. Y lo que significa en la prehistoria de la electricidad el electrón, el ámbar, es posible que lo signifique también—en una línea utópica prolongada—un *electrón del sujeto volitivo* encontrado por los indios, *respecto a la historia de la técnica de la voluntad que se extiende ante nosotros*. Es verdad que ninguna potencia del ánimo indio ha sido capaz, hasta ahora, de dominar la bala de un solo fusil de la infantería inglesa, y que la magia india actúa solo como mercancía personal y en la paz. Y sin embargo, quizá podría ser esto parte de su esencia, ya que toda magia presupone el viejo entorno en el cual y para el cual ha sido conformada, el entorno en el que tiene fuerza. Por muy extraordinarias que sean las exigencias que la tradición india plantea al entendimiento, y por mucho uso que la simple fantasmagoría pueda hacer del mundo maya o ilusorio, ese mundo en el que la filosofía india ha volatilizado todo lo empírico o dado mecánicamente: todo ello puede, sin embargo, aparecer como una construcción auxiliar, destinada a crear solo espacio a la energía psíquica, es decir, el valor de un espacio de eficacia, y la teoría yoga desarrollada, especialmente la del Patañjali, quiere paradójicamente extraer una fuerza material de su des-

precio de la materia. Mientras que, en cambio, la misma esencia subjetiva a la que se atribuye esta fuerza es tenida precisamente en la Europa mecánico-materialista tan solo como algo espiritual, quedando, por esta misma razón, como algo no-tecnificado. En pocas palabras, el objetivo en el «Templo del Despertar» puede ser todo lo aventurado que se quiera, pero es algo aventurado de potencia técnica, no propio ejercicio espiritual como en la, por lo demás, tan activa y material Europa. Es el objetivo de la omnipotencia, en el fantástico sentido de que todo acontecimiento deseado y representado puede hacerse realidad por virtud del efecto a distancia de la voluntad ejercitada, y por virtud de la ficción que cree poder descorrer o apartar a voluntad el velo de los Maya. El mismo Buda, en cuyo corazón latía un «florecimiento de la flor de loto» muy diferente, habla del deseo mágico como de algo lícito, y también de la técnica de su realización. «Oídme, monjes, lo que un monje se deseaba: "Ojalá lograra de la manera más diversa la consecución de poder. Ser múltiple como uno, y una vez hecho múltiple, volver a ser uno; o bien ser visible e invisible; flotar a través de muros, paredes, rocas, como si flotara a través del aire; o sumergirme y salir a la superficie en la tierra como si lo hiciera en el agua; caminar también sobre el agua como si lo hiciera sobre la tierra; o viajar sentado por los aires como los pájaros con sus alas; palpar y tocar también con la mano esta luna y este sol tan poderosos, tan imponentes; tener en mi poder los cuerpos hasta los mundos de Brahma." Si el monje desea esto, ¡oh monjes!, lo que debe hacer es ejercitarse en la virtud perfecta, conquistar el sosiego interior del espíritu, no resistir a la contemplación, ser amigo de las celdas vacías» (NEUMANN: *Die Reden Gotamo Buddhos*, I, págs. 71 y sgs.). Hasta tal punto llega la técnica mágico-grotesca del deseo y de la voluntad, tal como nos la enumera Buda, y hasta tal punto llega en una doctrina cuyo único deseo es, sin embargo, olvidar todos los deseos. Raras veces, empero, se nos presenta en Occidente tal fe en la voluntad, incluso en la voluntad autohipnótica, mágico-subjetiva, y cuando se presenta es solo esporádicamente, como, por ejemplo, en algunos hechiceros de la especie de Apolonio de Tyana, pero nunca como sistema religioso. El judaísmo, el cristianismo, el mahometanismo son, por lo menos en su ortodoxia, hostiles a la magia, no toleran ningún encantador, ni siquiera yoguis; y por eso, se eliminó toda técnica mágica de la voluntad o del sujeto. La abstracción estaba dirigida a forzar el cielo, no la materia, mientras que, de otro lado, la subjetividad europea solo en raros y desintegrados momentos llega a esos comienzos de la conciencia que constituyen la situación normal para el yogui. O lo

que es lo mismo, la única técnica del sujeto que pudiera compararse por el rango con la india quedaba limitada en Occidente a la provocación de breves éxtasis. Y durante el éxtasis la técnica estaba dirigida a sobrevolar, no a dominar el mundo. Aquí hay que mencionar, desde luego, dos curiosas ejercitaciones, *una autohipnosis judía y una autohipnosis cristiana*, ambas en contra de la antimagia ortodoxa. En el Jerusalén del siglo I d. de C. se nos habla de un artificio «para ir al paraíso», al que, en relación con la célebre visión de Ezequiel (I, 15-21), se le denominó *Maase Markaba*, «obra del carro». Era la doctrina esotérica de la morada divina, y la técnica de llegar a ella, o incluso de constituirla, por medio de una modificación de la conciencia lograda por el ejercicio. Jochanaan ben Sakkai, la cabeza de los fariseos, practicó, al parecer, esta «obra del carro»; en el siglo II este sedicente arte era tenido por tan peligroso que solo a disgusto se le mencionaba, y poco después quedó completamente desacreditado. Una *equivalencia cristiana* se encuentra en la mística bizantina del siglo XIV, en la técnica iluminativa consciente de los hesychastas en el monte Athos. Los hesychastas buscaban una especie de elixir de amor religioso, un *philtron* que debía producir en los hombres un éxtasis luminoso artificial, durante el cual se aparecía Jesús: tal como se había aparecido a los discípulos en el monte Tabor, resplandeciente de luz, transfigurado. La técnica de los hesychastas se roza con la técnica yoga en el método de la contemplación del ombligo, es decir, de la autoconcentración absoluta; pero la fuerza que se trataba de exaltar así no estaba dirigida a una modificación cualquiera del mundo, sino exclusivamente a un forzamiento intensificado del cielo. Los hesychastas eran los más extraños entre los más extraños santos, a saber, santos elaborados autosintéticamente; y ya el místico bizantino Kabasilas denominaba a los poseos por el *philtron*—como recordando a Prometeo—«ladrones del reino celestial». *Zoe* y *phos*, vida y luz, son los dos caracteres fundamentales de Cristo, y como sin ambas no hay en el hombre vida celestial, y dado que todo cristiano debe participar de esta, la agudización ejercitable de las energías del anhelo llevaba a la producción artificial de la visión. Aquí, por tanto, la técnica del sujeto penetraba en el supramundo creído y forzaba, sin más, lo inforzable, a saber, la gracia; con lo cual abría de manera extrañamente técnica, una curiosa esclusa en el hombre, cada vez más mitificada. Detrás de esta esclusa se encuentra, en muchos de los casos mencionados, una energía física latente y represada. Al abrirse paso esta energía, modifica la situación de conciencia sabida y el mundo consciente edificado sobre esta, cuando trata de modificar partes del

mundo exterior, que es a lo que está dirigida la práctica yoga. Y ello en virtud de una especie de energía que es distinta abruptamente de toda otra, es decir, que no es mensurable cualitativamente ni transformable en otra, pero que, en cambio, se imagina incluso actuar a distancia.

En esta fuerza supuesta hay algo, a la vez, depravado y siempre nuevo, y no es así como se impone. Hay en torno a ella una turbia palabrería sin cuento, pero, de otro lado, parece como si hubiera aquí algo en ebullición y por así decirlo, anticuado. Sería tiempo de ver lo que hay de cierto en este campo, a la vez supersticioso y utópicamente extraño, averiguar lo que hay de seriedad desencajada en la cosa misma. Desde hace por lo menos cien años hace estragos la espera de hallarse en el umbral de grandes descubrimientos psicodinámicos. Según esta espera solo hace falta un pequeño esfuerzo para conseguir también en Europa voluntades altamente cargadas, es decir, lo que el lenguaje usual denomina enardeciente e incluso electrificante en personas de este tipo. Es el mismo deseo y voluntad que se da en América desde los días de los pioneros, manifestándose en miles de incitaciones o alusiones triviales. En América el fenómeno de los pioneros sugería esto de por sí; luego, vino la vía libre de antaño a los más hábiles, a lo que se añadía un desarrollo sin frenos ni vinculaciones históricos. De esta suerte, tanto el éxito como el fracaso parecían deberse—en una, por así decirlo, saludable superstición—al autoconvencimiento, y como consecuencia a la posesión de fuerza suficiente para convencer a los demás, e incluso al curso del mundo: «there are no limitations in what you can do; think you can». Los libros americanos sobre el éxito, ya mencionados al hablar de las visiones desiderativas en el espejo (cf. págs. 347 y sgs., tomo I), se hallan repletos de consejos semejantes; un yoga barato contra el desánimo y la duda, aunque, desde luego, como podemos ver, como recepción de una esperanza muy antigua, nunca adecuadamente formulada. «Once you learn a few simple secrets, you will be amazed to find how ideas begin fairly pouring into your brain»; toda América cree o creía en un imán psíquico y en el arte de cargarlo. Aquí cuentan frases como las siguientes, que no pierden en la traducción el «hidden storehouse of energy»: «Un deseo pensado y expresado trae más cerca lo deseado, y lo trae en proporción a la intensidad del deseo y al creciente número de los que lo desean.» O bien: «Toda imaginación es una realidad invisible, y cuanto más tiempo y más intensamente se aferre uno a ella, tanto más se transformará en aquella forma que puede percibirse con los sentidos externos.» O bien: «Hay que aferrarse a las ideas de la dicha y de la salud con todas las fibras del ser, semana tras semana,

mes tras mes, año tras año, hay que soñar la propia visión libre de todo mal, hasta que este sueño se convierte en idea fija, en segunda naturaleza y actúa sobre el destino: de los castillos en el aire surgen los palacios de la tierra.» Prentice Mulford, un periodista californiano de la concentración, ha escrito estas palabras como derechos adquiridos, por así decirlo, como ideas innatas del americanismo. Las frases están tomadas de su obra *Your forces and how to use them* (1887), una verdadera inversión de voluntades en las cosas y de cosas en las voluntades. Se exige una escuela técnica de la voluntad con un laboratorio teológico con departamentos como los siguientes: «The slavery of fear; The religion of dress; Positive and negative thought; Inmortality in the flesh; The doctor within; The church of silent demand.» Es un único padrenuestro capitalista, ingeniero-panteísta además; cuando su máquina comienza a funcionar lentamente, el hombre lanza la voluntad de su oración como una correa de transmisión en torno a la dinamo primaria que es Dios. O como se expresa en el griego-americano: «The man feels synchronized with the rhythm od Life.» Es así como en América surge la utopía de una psicodinámica, siempre con la esperanza de asegurarse prácticamente un factor de fuerza experimentado en lo cotidiano. En último término, esta especie determinada de magia de la voluntad, crecida sin freno, no ha faltado tampoco en el *Occidente* contemporáneo, aunque sin técnica ni sistema. No ha faltado ni en América ni en Europa, aunque con menos sentido por el negocio y mayor interés por lo que pudiera llamarse un espíritu nuevamente redimido, pero siempre, sin embargo, con una intención afín. Y aquí tiene puntos de contacto con el fin del naturalismo, con una apelación al alma, usada y abusada, pero no reaccionaria-irracional. Y así el neorromántico Maeterlinck podía hablar a finales del último siglo, cuando se apagaban los ecos del mecanicismo, de «un enorme depósito de fuerzas en la cúspide de nuestra conciencia», de la «energía psíquica como cualidad inesperada y central de la materia en su grado más elevado». Y cuando el poeta llamaba a esta fuerza «el giro del mundo hacia los movimientos de la dicha»—en un ensayo con el título característico de «La rama de olivo»—, el poeta, decimos, se hallaba con este optimismo secesionista, y por lo que se refiere a los circuitos de la voluntad, en una amplia comunidad filosófica, en una comunidad tan diversa y tan espontáneamente amical como la de James y Bergson a la vez. Basándose en la práctica yoga de los pueblos primitivos, James llegaba a la afirmación de que la voluntad, en tanto que concentrada, no teñía fronteras. Bergson, por su parte, proclamaba la energía psíquica como la reacción impulsiva contra

la decadencia y la somnolencia mecánicas. En la cúspide de lo humano, la energía psíquica garantiza la lucha contra la costumbre letal, que es la decadencia permanentemente amenazadora de la vida, y se sirve del cerebro, como de todos los determinismos físicos, con la misma soberanía con la que un virtuoso se sirve de su instrumento. Y por fin, por lo que respecta a la «presión vital» tan a menudo sentida de una persona, entendida como una fuerza, por así decirlo, primaria, percibida por doquier y nunca investigada, recordemos una de las pocas descripciones de este fenómeno. La descripción procede de Simmel, un impresionista de la filosofía, en el cual la «plenitud de vida» reviste carácter formal, pero que, sin embargo, dirigió su atención a impresiones procedentes de la región mencionada. La descripción impresionista de la presión vital como energía del sujeto reza así en Simmel: «Estoy convencido—aunque, naturalmente, sin la posibilidad de una prueba—de que el individuo humano no ha terminado allí donde tienen sus límites nuestra visión y nuestro tacto; de que, más bien, más allá de estos límites hay una esfera—que puede pensarse sustancialmente o como una especie de radiación—, cuyas dimensiones se sustraen a toda hipótesis, y que pertenece a la persona exactamente lo mismo que lo visible y tactible del cuerpo. Su relación con estos sentidos es la misma relación que tienen con los colores del espectro los rayos infrarrojos o ultravioleta, los cuales no los vemos, sin que por eso, nos sea dado dudar de sus efectos. Por muy extraordinariamente importante que me parezca para toda vida real en común este componente de la existencia individual—el fenómeno enigmático del prestigio, las simpatías y antipatías imposibles de racionalizar entre las personas, el sentimiento frecuente de estar captado en cierto sentido por la mera existencia de una persona, y muchos fenómenos análogos, a los cuales pueden también atribuirse elementos decisivos en los acontecimientos históricos—no hay duda de que este componente se sustrae a la tradición y a la reconstrucción más que la condición de la persona, accesible a los cinco sentidos, y por ello, susceptible de conceptuación. Es probable, desde luego, que este componente se halla en alguna relación imposible de presumir con la condición de la persona—junto con la cual constituye el todo de la personalidad—, de tal suerte que, muchas veces, lo que sobrevive de una persona, su modo de expresión, sus acciones, la descripción de su apariencia, roza un vislumbre de esta esfera ampliada del ser» *(Fragmente und Aufsätze,* 1923, págs. 174 y sgs.). Simmel ve la relación de esta atmósfera con la persona visible, sobre todo, en el retrato relevante. Pero, sin embargo, tampoco falta la alusión menos contemplativa al campo de energías técnico-

espontáneo apuntado por James y Bergson. Y finalmente, en seguimiento de Bergson, un anarco-sindicalista como Sorel sobrepujó completamente la voluntad, si bien de manera muy abstracta, irrefrenablemente indeterminista, carente de objeto a fuerza de insistir en la subjetividad. La voluntad aparece como potencia convertida en músculo gigantesco: *force individualiste dans les masses soulevées* invierte el curso de la historia de tendencia en sí siempre decadente; *accumulation d'exploits heroïques* derrota siempre lo determinado. La huelga general es la electrotécnica de esta espontaneidad, y la voluntad no conoce fronteras. En este sobrepujamiento puramente abstracto lo que aquí se nos ofrece reviste un carácter golpista, más aún, y en tanto que se opone al curso de la historia, un carácter que puede llegar a ser fascista. Pero también aquí se da un elemento real, el elemento de que el factor subjetivo—aunque solo en alianza con la tendencia objetiva—posee la fuerza para reaccionar contra el destino y para acelerar las posibilidades titubeantes de lo bueno. Y es así que en nuestro mundo occidental alienta, por así decirlo, un algo de voluntad yoga; un algo que se nos muestra en las consecuencias aventureras de la voluntad de los pioneros en la América de antaño, y que también nos aparece europeamente en las alusiones más o menos vagas a la voluntad yoga; un algo que se nos muestra en las consecuencias aventure-
En ningún sitio, sin embargo, se ha desarrollado una técnica comparable a la del yoga: pese a los «Ejercicios espirituales» de Ignacio de Loyola, los cuales, por su parte, tampoco prestan atención a la fuente de su eficacia. Las formas de espontaneidad europeas, solo a medias reflexivas, muestran, en cambio, cierta semejanza con las formas indias justamente en el punto más problemático: son formas que se mueven todas o creen poder moverse en un campo objetivamente indeterminado. Su supuesto indeterminismo es afín al acosmismo indio; por lo menos en la superstición de que el mundo exterior, insustancial y disipable como el velo de Maya, no es insuperable para una imaginación enérgica. Este es el precio con que, hasta ahora, ha habido que pagar cualquier aproximación a la *hidden storehouse or energy,* con *un sola excepción.* Esta se encuentra característicamente en la primavera del *Renacimiento,* esta primavera tan temeraria como lanzada a la búsqueda de la naturaleza; y la excepción se llama Paracelso. Y es que todas las modernas utopías de la voluntad a las que nos hemos referido producen la impresión de atenuaciones de las intenciones, muy olvidadas, de Paracelso, *el estratega de la concentración en el microcosmo hombre.* Y él es también el único en el que no se halla sin desarrollar el enlace con un sujeto de la naturaleza presupuesto; el

enlace que en la práctica yoga aparece, todo a lo más, en forma mitológica, como un convertirse trascendente en Krishna, como un alcanzamiento del Vibhuti divino, mientras que falta un sujeto terreno de la naturaleza. En Paracelso, desde luego, es importante primeramente el *pathos* de la veleidad *en el hombre mismo* y en la imaginación que la desplaza de sí. En los libros *Paramirum* y *Paragranum* Paracelso conjura el exorcismo de la siguiente manera: «Debéis saber que los efectos de la voluntad son un punto de gran importancia en la medicación. De aquí se sigue, que una visión conjura la otra; no por la fuerza de los caracteres o cosa semejante, por cera virgen, sino que la imaginación supera su propia constelación (la de la visión), de tal suerte que se convierte en un medio para el acabamiento de su cielo, es decir, de la voluntad de su persona. De la misma manera que un tallista toma una madera y va tallando en ella lo que tiene en el pensamiento, así también la imaginación labora con la materia astral. Todo lo que el hombre se imagina procede, por eso, del corazón: el corazón es el sol en el microcosmos. Y del pequeño sol del microcosmos sale el imaginar hacia el sol del gran universo, hacia el sol del macrocosmos; y así la *imaginatio microcosmi* es una simiente que se hace material. Si nosotros, los hombres, conociéramos exactamente su ánimo, nada nos sería imposible en la tierra; comparados con ella, las ceremonias, los compases, la peletería, los sellos y tantas otras cosas no serían más que remedos y engaño. La imaginación se confirma y realiza por la creencia en lo que realmente va a acontecer, ya que toda duda quebranta la obra; la fe debe confirmar la imaginación, porque la fe afirma la voluntad» *(Obras,* Husser, I, págs. 334, 375; II, págs. 307, 513). Una fe semejante no carece ya en el sujeto de todo enlace como en las técnicas aisladas de la voluntad y en su voluntad solo armada consigo misma. Al contrario: *el fundamento de enlace del interior,* allí donde se halla la voluntad, se denomina en Paracelso «archeus», o bien, por así decirlo, sujeto de la naturaleza en el hombre. *Archeus* es la imagen actuante según la cual se contrae la materia orgánica en la procreación, vive en la simiente, penetra, anima y mantiene después el cuerpo. Toda voluntad y toda imaginación se encuentran, empero, en el *archeus,* solo *de acuerdo con él* poseen su fuerza, como solo también *de acuerdo con la fuerza natural cósmica* que Paracelso denomina *vulcanus.* Limitada y fundamentada en esta doble conexión la imaginación, Paracelso trata así de privarla de su ulterior carácter desesperado, así como también de su solitario quijotismo. Sin que, sin embargo—y ello es decisivo para la fuerza con que se agudiza y se retiene aquí el sujeto de la «magia natural»—, Para-

celso crea que puede lograrse obra técnica alguna, sea médica o química, sin participación de «la palanca del *archeus-vulcanus*». Anteriormente se indicó ya que la negativa europea de la energía yoga significaba metódicamente lo mismo que si los griegos, partiendo de su conocimiento de las propiedades eléctricas del ámbar, hubieran negado la posibilidad de una dinamo. Guiándonos por Paracelso, esta metáfora posee otro sentido, un sentido absolutamente literal: hay, en efecto, *una analogía entre la energía no desarrollada del sujeto y el simple electrón griego, entre la energía desarrollada del sujeto y la dinamo.* La técnica yoga parece, desde luego, conocer ya en su campo lo que—en una comparación exagerada—podría llamarse la botella de Leiden o la máquina electrificadora (aunque, desde luego, ni inductores ni cátodos); por su concentración exclusiva en los factores naturales externos, Europa, en cambio, se ha cerrado el camino ella misma para la prosecución firme y consecuente de las intenciones de Paracelso. Lo que se designa con las denominaciones de presión vital, energía volitiva, se ha desarrollado, desde luego, solo en conexión con el *estado psíquico-orgánico* de la materia, y no puede, por eso, ser medido y tratado en el plano de las energías mecánicas, a no ser en una palabrería analógica subalterna; y es que no hay ninguna equivalencia del calor para la fuerza volitiva. Ni tampoco le es posible a la energía psíquica, a no ser metafóricamente y del modo más exagerado, mover montañas: una corriente magnética puede desplazar el plano de polarización de la luz, pero la voluntad más concentrada no puede levantar un lápiz del suelo. Y precisamente la física de los efectos en apariencia lejanos, de la electricidad inductiva, nos dice por boca de Faraday, su descubridor: «No hay efectos de fuerzas en la lejanía sin la mediación de un material intermedio.» Y más concretamente: «Si se llegara a mover tan solo una brizna de hierba con la fuerza de la voluntad, habría que modificar nuestra concepción del universo.» Una intervención de la voluntad en el mundo sin una maquinaria externa, tal como la pretende la práctica yoga y como la persigue Paracelso, no presupone, desde luego, ningún material intermedio, pero, justamente por ello, es incompatible con el mundo del mecanismo o con un mundo concebido de modo puramente mecánico. No obstante lo cual, nos sale aquí al paso una problemática técnico-utópica muy legítima, una problemática que, en el ámbito de una materia no seccionada mecánicamente, no vacila en presentar la voluntad y la imaginación como factores naturales *sui generis*. Un fenómeno que anima siempre la esperanza de que en el hombre se encuentra la palanca con la cual puede sacarse técnicamente de quicio al mundo; de que en

la materia humana se halla latente una potencia que no conoce ella misma su fuerza, una potencia que se manifiesta en mil experiencias incontroladas, pero no en una sola teoría adecuada. Aquí se da futuro, un legítimo problema del futuro; hay, de hecho, un inmenso depósito de fuerzas en la cúspide de nuestra conciencia, en virtud del cual los hombres se encaminan por su propia guía, por una guía muy distinta de lo que ha llegado a ser. Con el sentido objetivo que Paracelso—como realista mágico, pero precisamente como realista—nos enseña frente a todo tipo de exageraciones: la espontaneidad llega exactamente hasta aquel punto en que lo real la permite, hasta ese real *del que proceden sus fuerzas, y a cuyo proceso están dirigidas correlativamente.* Teniendo en cuenta que este algo real es de condición más amplia que la de la mecánica, la cual solo representa la parte que da la espalda al hombre, más aún, algo que en esta exterioridad no es, a menudo, más que algo artificialmente aislado y cosificado. El posible campo de acción del hombre en la naturaleza es, desde luego, más amplio, menos limitado; y puede serlo—con lo que retorna, una vez más, el tema principal—por razón de aquel posible sujeto de la naturaleza que no solo se alumbra subjetiva, sino también objetivamente, y que se dinamiza de modo utópico.

Coproductividad de un posible sujeto de la naturaleza o técnica concreta de la alianza

Tampoco las fuerzas externas existen de forma tan cierta como parece. A menudo, eran un mero nombre para lo que no se podía explicar, incluso un nombre jactancioso, que ocultaba la ignorancia. El opio, p. ej., hace dormir porque en él se contiene una *vis dormitiva,* y en el mismo sentido se habla de la fuerza vital. Lo que se trata de explicar se convierte ello mismo en explicación, y el trabajo analítico se detiene en un mero vocablo rápidamente encontrado y convertido en «facultad». Y detrás hay otra cosa, algo que se conserva en la forma lingüística: la creencia en los espíritus. Cuanto más especial aparece una fuerza (como la «fuerza dormitiva» del opio, o como, según una broma de Mörike, la de la escarlatina, la maligna *fee briscarlatina*), tanto más se aproxima a representaciones animistas. La física, por ello, ha buscado siempre nivelar mecánicamente en general las distintas fuerzas, de acuerdo con el esquema de presión y propulsión. La fuerza verdadera que mantiene unidos a los átomos en la molécula es la afinidad química, la cohesión es la fuerza que

mantiene unidas a las moléculas, y su contrario, en los gases, se llama fuerza de expansión. Sin embargo, hace ya cien años que Davy y Berzelius trataron de explicar la afinidad química por atracción o repulsión eléctricas, una explicación que fracasó solo en la unión química de átomos semejantes, a saber, de los átomos del carbono en cadenas y anillos; y la investigación electrónica basada en la teoría cuántica está al borde de explicar absolutamente la sedicente fuerza de afinidad química, refiriéndola a procesos subatómicos. La teoría general de la relatividad, por su parte, trata últimamente de eliminar la llamada fuerza de la gravedad como forma propia de energía, más aún, como energía en sí, explicándola desde la estructura matemática de un continuo cuatridimensional. Que un cuerpo es atraído, significa solo que describe la línea más corta, una línea geodésica en un espacio curvo. En la proximidad de grandes masas el espacio es especialmente curvo, es decir, que en este espacio un cuerpo aparenta parábolas o elipses. Estas, empero, solo a la concepción euclidiana le aparecen como tales, y solo en el espacio plano hacen necesario el supuesto de una fuerza de gravedad. La tendencia de la física se mueve en la dirección de definir todos los fenómenos energéticos como irregularidades en un continuo métrico, no-euclidiano, curvo. Con ello evidentemente desaparece, al menos, la multiplicidad específica de las fuerzas, tal y como, desde hace tiempo, ha desaparecido su supra y subordinación. Y así se cumple lo que precisamente Newton profetizaba en su *Optica:* «Si se afirma que toda especie de cosas está dotada de una propiedad específica oculta, por virtud de la cual actúa y produce efectos visibles, la verdad es que con ello no se ha dicho nada. Pero si, en cambio, se extraen de los fenómenos dos o tres principios generales del movimiento, y se muestra cómo de estos principios claros se siguen las propiedades y efectos de todas las cosas corporales, es seguro que esto constituiría un gran progreso en la investigación de la naturaleza, aunque no se pudieran descubrir las causas de estos principios.» Y sin embargo: esta *cuantificación generalizadora* no hace desaparecer las fuerzas específicas, en tanto que son propias de la forma de efectividad singular de un grupo de fenómenos; ni siquiera la vilipendiada *vis dormitiva* del opio queda así eliminada. Y es que la cuantificación hace que todos los gatos sean pardos, ignorando los diversos *modi* en los que aparece y actúa la fuerza general de la naturaleza. La cuantificación hace triunfar una uniformidad mecánica sobre todos los grados cualitativos del desenvolvimiento, una proposición de identidad (no del mantenimiento) de la energía sobre todo germen todavía efervescente *(inquiétude poussante,* según Leibniz) y sus

objetivaciones cada vez más altamente cualificadas (entelequias, según Aristóteles). La reducción de las distintas dominantes de fuerza a una única fuerza fundamental de la naturaleza no puede ser por ello la reducción a una fuerza que analiza todo mecanicistamente. No puede ser, tampoco, la reducción a una fuerza en el sentido de la teoría electromagnética de la luz, ni tampoco a una en el sentido de la reducción de todos los fenómenos a una simple ley de campo universal. Sino que «carga», «nudos de energía», «campo», incluso la peculiar concepción «grados de energía» (en la estructura del átomo y expresado por números cuánticos totales), todos estos nuevos términos de efectividad y germen son, en más de su mitad, abstracciones en lugar de mediaciones. Pese a su abstracción, no solo cuantitativa, sino en alto grado matemática, son *cuantificaciones aisladas de una natura naturans, no penetraciones en el elemento productor de una natura naturans;* entendido este, por lo menos, como agente. En tanto que dialéctica, empero, la física está referida a un germen de fuerza tal como la *natura naturans,* más aún, a un germen cualitativo, tanto en sí mismo como en sus productos. Ya lo que acontece en el átomo—este extraño origen, oscuro como todo comienzo pensado aisladamente—no puede pensarse de modo concreto sin una mirada a los rasgos cualitativos de la fuerza natural que aquí se nos muestra. Como tampoco es aprehensible y explicable un fenómeno tan objetivamente cualitativo como tempestad o tormenta apelando a la radiación ultravioleta o a la ionización de las capas elevadas de la atmósfera. Comprender el fenómeno en su manifestación total era lo que—en la intención—buscaba Paracelso, por muy poco que acertara a salir del ámbito místico: la esencia humana de la energía se buscaba en el «nudo de energía» especificado del *archeus,* y la esencia cósmica en el *vulcanus.* Si *archeus* era la fuerza natural individualizada, *vulcanus* era la «virtud de los elementos», la cual, como tal, circula, arde, llueve, relampaguea en el cosmos, con la que se designa también la esencia de millones de cabezas de la naturaleza por virtud de la cual se mantiene la conexión del todo. Se trata, desde luego, de meras palabras y denominaciones, mitológicas además, pero que no ocultan una ignorancia, sino que giran en torno a la región de la conexión objetivamente posible o del concepto del mundo para el factor energético subjetivo de la imaginación. *Archeus* o *vulcanus,* o lo que, desde entonces, se ha nominado en una filosofía dinámico-cualitativa de la naturaleza como «productividad» de la naturaleza, todo ello, por muy derivados míticos que sean de Isis o de Pan, se halla—en lo que no designan míticamente—más próximos al «concreto» de la experiencia de la natura-

leza y de la coordinación a su factor productivo que las verdades abstractas y parciales del mecanismo. Para este otro lado de la naturaleza la idea de Paracelso figura como símbolo, pero como un símbolo monitorio e indestructible mecanicistamente. La filosofía dinámico-cualitativa de la naturaleza de Schelling, y también la de Hegel, se encuentra, en tanto que referida a la productividad física, en la línea de Paracelso, y es en sí solo un signo—aunque un signo de naturaleza mediada—fuera del sector mecanicista. Sin esta mediación, lo físico es, en efecto, solo el cadáver del entendimiento abstracto; solo con ella se nos abre, en un verdadero realismo, la tensión dialéctica sin nada de turbio bajo la superficie abigarrada, mecánicamente desprestigiada, sin nada de un *caput mortuum* ya en la primera base del ser. Si hay un foco de producción en la naturaleza, la estructura de este origen no es exhaustible con modelos subatómicos, como no lo es con una ley universal de campo. Y no es exhaustible especialmente la estructura de un origen que, en lugar de quedar limitado a los comienzos, se manifiesta permanentemente en la tendencia, en una siempre nueva acción por medio del proceso y de la conexión universales. Todo ello es algo hermético para el mecanismo; el verdadero problema del agente que se halla en el origen de la compensación como de la trasposición dialéctica de los fenómenos naturales existe cuantitativamente, pero posee implicaciones que no pueden agotarse cuantitativamente. Es característico del mecanicismo limitarse a comienzos considerados aisladamente, y lo es mucho más, olvidar la relación primaria de la producción a fuerza de fijarse en el producto y sus relaciones. Lo correspondiente objetivamente a la modificación técnica del mundo tiene, empero, para la técnica concreta, que estar basado en una tendencia objetiva de producción del mundo, de la misma manera que *mutatis mutandis,* y referido a la revolución concreta, tiene que estar basado en la tendencia objetiva de producción de la sociedad humana. El presupuesto es la coproductividad de la naturaleza, aquella coproductividad en que pensaba justamente Paracelso cuando su naturaleza le aparecía ya como naturaleza amiga o como naturaleza utópicamente amigable, «llena en su interior de medicamentos, de recetas y con una solo farmacia»; un cosmos en el que se abre el hombre, tal como el microcosmos hombre hace llegar el mundo a sí.

El hecho de utilizar la raíz de las cosas cooperativamente, la hace aprehensible. El ensayo es el mediador entre el hombre y lo que no es hombre, y trata de profundizar tanto que ensaya la corriente en lo mismo que no es humano. Que trata incluso de lograr el acceso al horno mismo

en el que se cuecen las cosas externas, y en el que, en alianza con el sujeto de la naturaleza y la tendencia de la naturaleza, deben seguir cociéndose. «Todo grano—decía el maestro Eckart (Sermón 29)—significa trigo, todo metal significa oro, todo nacimiento significa hombre»; toda la historia del desenvolvimiento, desde Aristóteles a Hegel, lleva en sí precisamente, a diferencia de la mecánica estática, la objetividad de esta significación. Y la actividad de esta significación en el horno, la figuración y conformación natural, fue repensada, y no sin causa, allí donde el concepto metódico de la producción fue convertido por Fichte en el concepto universal de una «acción» (con prioridad del hacer respecto al ser), y por Schelling incluso en el concepto—aún menos figurativo—de una «productividad originaria» (con la *natura naturans* del Renacimiento). Solo una consideración parcial no participativa toma, por eso, la naturaleza como producto, mientras que la física especulativa la entiende, en cambio, como productora y como tendencia. En este sentido, Schelling nos dice, con palabras completamente incomprensibles para la mecánica e incluso para la ciencia contemplativa: «Conocemos la naturaleza solo como activa, ya que es imposible filosofar sobre un objeto que no puede trasponerse en actividad. Filosofar sobre la naturaleza significa liberarla del mecanismo muerto en que parece apresada, animarla, por así decirlo, con libertad, trasponerla a un propio y libre desenvolvimiento; significa, con otras palabras, desprenderse uno mismo de la idea corriente que ve en la naturaleza solo lo que acontece, es decir, todo lo más, la acción como hecho, no la acción misma en la acción» *(Obras,* I, 3, pág. 13). Mientras que, por tanto, en la idea corriente la productividad originaria de la naturaleza desaparece ante el producto, en la idea filosófico-concreta desaparece el producto ante la productividad. Schelling, al igual que Hegel, sitúan la historia manifestativa de la naturaleza en el *hombre dado,* incluso en los inicios del *comienzo histórico;* y Hegel más aún que Schelling, el cual ve, por lo menos, «en los múltiples entrecruzados monogramas de los objetos» una significación indescifrada, una significación que no ha alcanzado claridad en el espíritu humano. En Hegel la naturaleza aparece como «un dios bacántico que no se capta ni refrena a sí mismo», el cual es refrenado, captado y superado en la historia dada, de tal manera, que en ella no queda ya ninguna clase de resto sustancial. Esta explicación completamente arqueológica de la productividad de la naturaleza y de sus productos, centrada en el pasado y en el haber llegado a ser, es evidentemente distinta de la intención de acercamiento a la raíz de la naturaleza que encontramos en Hegel y Schelling; un acercamiento que no

tiene en sí ningún sentido productivo si la raíz ha agostado su floración. En realidad, empero, ni la raíz ha agostado su floración ni la historia humana en su corporeidad, en su entorno, y sobre todo en su técnica, se halla unida a la naturaleza solo como a algo pasado. Al contrario: *la naturaleza definitivamente manifestada, lo mismo que la historia definitivamente manifestada, se hallan en el horizonte del futuro,* y solo a este horizonte concurren las categorías de mediación—muy esperables—de la técnica concreta. Cuanto más se haga posible en lugar de la técnica externa una técnica de la alianza, una técnica en mediación con la coproductividad de la naturaleza, con tanta mayor seguridad se liberarán, de nuevo, las fuerzas conformadoras de una naturaleza congelada. La naturaleza no es nada pasajero, *sino el solar todavía no desescombrado, el material de construcción, aun no existente adecuadamente, para la morada humana aún no existente adecuadamente.* La capacidad del problemático sujeto de la naturaleza para cooperar en la edificación de esta morada es precisamente el correlato objetivamente utópico de la fantasía humanamente utópica, en tanto que concreta. Es seguro, por eso, que la morada humana no se halla solo en la historia y sobre la base de la actividad humana, sino que se halla, sobre todo, *también sobre la base de un sujeto de la naturaleza mediado y sobre el solar de la naturaleza.* El concepto límite para esta no es el comienzo de la historia humana, allí donde la naturaleza (durante la historia permanentemente presente y circundante) se convierte en escena del *regnum hominis,* sino allí donde este surge como bien exacto, mediado, inalienado respecto a la naturaleza.

TÉCNICA SIN FORZAMIENTO: CRISIS ECONÓMICA Y ACCIDENTE TÉCNICO

La propiedad privada aliena no solo la individualidad de los hombres, sino también la de las cosas.

(MARX: *La sagrada familia.*)

Que la fuerza del fuego no tenga que ser vigilada, es algo que todavía no ha sido posible. Vapor, gas inflamado, corriente, trabajan embaucados, aherrojados, asegurados; una gran astucia se ha insertado aquí. Desde el punto de vista del técnico actual, un enlace con el germen de las fuerzas actuantes parece algo disparatado. Sin embargo, desde el estado actual de la técnica se echa de ver que es este algo disparatado lo que le falta, a

fin de ser menos artificiosa. Esta artificiosidad es mayor y distinta que la construcción del nido humano que llamamos casa, o incluso que el desplazamiento por medio de ruedas, a pesar de que ello no se da tampoco en ningún ser viviente. Todo esto tiene todavía un esquema, como tienen un esquema las manos cuando tocan el piano, en lugar de recoger comida o de estrangular a los enemigos. Incluso la existencia técnica desorganizada no necesita ser artificiosa, y no lo necesita—y esto es lo decisivo en todos los aspectos—cuando se da en una sociedad socialmente mediada, no inhumana, y participa de su mediación. La artificiosidad a la que aquí nos referimos procede, más bien, de la abstractividad predominante de la existencia burguesa, sobre todo tardoburguesa, una abstractividad (falta de mediación con el hombre y con la naturaleza) a la que pertenece también una técnica caracterizada por la astucia, pese al desencadenamiento tan progresivo de las fuerzas de producción logrado por ella. Y es así que la técnica burguesa aparece, a pesar de todos sus triunfos, como mal administrada y falsamente referida; la «revolución industrial» no está referida concretamente ni al material humano ni al material de la naturaleza. Una parte esencial de esta «revolución» es la *miseria* que ha traído sobre los hombres, ya en sus comienzos, y luego, constantemente renovada. El idílico artesano perdió el sustento, la vida en las fábricas inglesas era un infierno, el trabajo en cadena se ha hecho más limpio, pero no más divertido. De aquí, del abstracto impulso de lucro procede el *afeamiento* que la máquina y el trabajo mecánico han traído sobre el mundo. Capitalismo más mercancía maquinista han traído la destrucción de las viejas ciudades, de las bellas casas crecidas orgánicamente y de sus muebles, de la silueta tan llena de fantasía de todo lo construido orgánicamente. En lugar de ello aparece a mediados del siglo último una arquitectura anticipada del infierno, de la situación de la clase trabajadora, pero también correspondiente al lugar de trabajo en que iba a aparecer la máquina como triunfadora, primeramente. En su *Tienda de antigüedades* nos ha descrito Dickens tan inolvidablemente esta primera atmósfera industrial, que ninguna fábrica de electricidad de hoy, por muy limpia que sea, puede borrar estos sus orígenes, «el paisaje arrasado y desolado en torno», lo «inacabable de las mismas formas feas y aburridas, que son el horror de una pesadilla», las «máquinas chirriantes y el humo venenoso que oscurece la luz e infesta el aire opaco». Todo ello, es verdad, se ha hecho, desde entonces, más limpio y más ordenado, la avalancha maquinista, la estética mucho más que la moral, ha perdido su actualidad, y la atmósfera maquinista de Dickens solo se da en algunas

zonas residuales abandonadas del siglo XIX, y ha llegado incluso a convertirse, en su fealdad demoniaco-grotesca, en un nuevo objeto estético para el surrealismo: pero, sin embargo, el surrealismo no justifica su objeto, sino que lo interroga, y ni siquiera las formas utilitarias más limpias o el sedicente arte ingenieril de nuestros días puede encubrir la desolación, la alienación que se encuentra en su fondo. Todo ello ha progresado en la misma medida en la que las máquinas se han refinado y desorganizado. En sus puestos cada vez más avanzados, pero también más solitarios, a la técnica le falta el enlace con el viejo mundo crecido orgánicamente del que el capitalismo se ha divorciado, y así mismo el enlace con ese elemento de la naturaleza favorable a la misma técnica, y al que el capitalismo abstracto no puede encontrar acceso posible. El mundo maquinista burgués se encuentra en el medio entre lo perdido y la todavía no ganado; teniendo en cuenta su carácter progresivo, su hasta ahora enorme desencadenamiento de las fuerzas productivas, habrá de subsistir largo tiempo todavía en una sociedad ya no capitalista, pero subsistirá, pese a todo, con la típica clorosis y esterilidad que son de esencia al mundo capitalista. Esta cadaveridad se comunica, y no en último término, a la mercancía de la máquina, diferenciándola bien visiblemente de los antiguos productos artesanos; y este carácter no lo encubre el arte ingenieril que se extiende de las instalaciones fabriles a los productos, ni todas las formas utilitarias con su arrogante carencia de fantasía. Kant caracterizó el genio como aquella capacidad que crea como la naturaleza. No en el sentido de que produzca lo suyo arbitraria y necesariamente como esta, sino en el sentido de que aun cuando superen, y aunque han de superar la naturaleza, «causan el efecto de naturaleza y pueden considerarse como naturaleza». La inteligencia técnica no es, desde luego, la inteligencia artística, su propósito es el logro de una fuerza suplementaria, no de una belleza suplementaria, pero, sin embargo, es también una inteligencia conformadora del alumbramiento suplementario y de la nueva conformación en el material. El criterio estético de Kant tiene, por eso, aplicación *mutatis mutandis* también para el genio técnico, allí donde este trata de superar la técnica de la astucia y penetrar hasta una técnica futuramente concreta. A ello no se opone que Kant considera un sujeto en la naturaleza *(natura naturans)* como algo que hay que añadir en el pensamiento a esta, como si se tratara, dice Kant, de una técnica inmanente de la naturaleza misma. Pese al predominio que ejerce en Kant el mero mecanismo natural newtoniano, este predominio no impide en la *Crítica del juicio* el modo conceptivo—bien sea reflexivo o hipoté-

tico—referido a una *natura naturans* e incluso a una *natura supernaturans*. Un sujeto de la naturaleza (no solo la vieja Isis secularizada) es, desde luego, siempre problemático, dado que al hombre, en tanto que hijo último de la naturaleza, no le es posible aquí ninguna mediación concreta. La posibilidad de ello queda, sin embargo, en pie y se halla indicada en el objeto, no solo en nuestra comprensibilidad de este objeto, sino en una comprensibilidad que, sin la efectividad del material natural, no sería posible ni siquiera como problema. En resumen, y prescindiendo de toda especulación: *existe la disposición, la posibilidad real de un sujeto de la naturaleza,* el cual, en su aprehensión, es llevado a la relación ígnica fáustica, que, si supera la naturaleza, es solo para mediar lo mejor en ella con lo mejor en nosotros.

Si el fuego es solo domesticado, vigilado, sigue siéndonos extraño. La huella propia por la que entonces camina es una huella en sí peligrosa, incluso si su fuerza suplementaria llegara a ser mejor administrada que lo que lo es hoy. En la sociedad que todavía hoy subsiste nada puede conocerse con certeza del espíritu afín que nos vuelve su rostro precisamente en el fuego. Hay un miedo específico del ingeniero a haber ido demasiado lejos, demasiado falto de seguridades, y es que no sabe con qué fuerzas tiene que habérselas. Y de esta no-mediación procede, y no en último término, el efecto más patente de la supresión del contenido: el *accidente* técnico. El accidente técnico nos muestra, sobre todo, que el contenido de las fuerzas naturales—tan poco mediado con nosotros—no puede escamotearse sin grandes daños. Más aún, en todos los accidentes con los que el hombre se enfrenta, tanto entre los hombres mismos como en relación con la naturaleza, se nos pone de manifiesto algo común muy curioso y altamente instructivo: el *accidente técnico no carece de afinidad con la crisis económica ni esta con el accidente técnico.* Las diferencias entre ambos saltan, desde luego, a la vista y son, a veces, mayores que su afinidad, de tal suerte que la comparación parece, por eso, paradójica. El accidente técnico nos aparece como el entrecruzamiento casual de movimientos sometidos a leyes, como su intersección externa e imprevista; la crisis económica, en cambio, se desarrolla de modo nada casual dentro de los modos de producción e intercambio de la misma economía capitalista, y como una de sus contradicciones cada vez más duras. Y sin embargo, en el fondo, ambas catástrofes se corresponden, porque ambas proceden, en último término, de una *relación abstracta, mal mediada, del hombre con el substrato material de su obrar.* Contra el accidente técnico hay algunas seguridades, las cuales son más reflexivas y también más

inteligentes que el desvalimiento con el que la burguesía se enfrenta con las crisis económicas, mientras que, de otro lado, las seguridades técnicas aumentan con un examen más exacto de los materiales, mejores mediciones y meteorología; pero no por eso se ha hecho la naturaleza mejor amiga de su cómitre, y el aminoramiento del riesgo no saca de su abstractividad a la relación técnico-burguesa con la naturaleza. La misma técnica bélica, aunque racionaliza el accidente (contra los otros) como técnica de la catástrofe altamente consciente en contra del enemigo, es también técnica abstracta, solo canalizadora. La bomba atómica es, desde luego, la gloria inmarcesible del cristianismo americano, hasta el punto de que se ha comparado su explosión con la luz que enmarca a Cristo en el Altar Isenheimer de Grünewald, pero el miedo del ingeniero, como el miedo político, subsisten aquí más que nunca. La técnica burguesa tiene siempre en su horizonte, por eso, el fenómeno casual, el fenómeno casual procedente del encuentro ciego, indominado, inmediado de dos necesidades simplemente externas. Y este acaso no es el anverso de una necesidad externa, sino que muestra en esta, a la vez, no solo que el hombre está poco mediado centralmente con las fuerzas naturales, sino que la causa natural misma está todavía inmediada consigo misma. Es por eso que toda catástrofe implica cada vez también la nada amenazadora como la inmediatividad definitiva; en todo hundimiento nos ofrece este caos uno de sus ensayos. Ello se desprende ya de lo dicho en la *Fundamentación* (cf. pág. 260): «La utilizabilidad dialéctica de la nada no oculta tampoco la pre-apariencia totalmente antihistórica que tiene la nada como pura destrucción, como cueva de la muerte que surge, una y otra vez, en la historia.» La inmediatividad técnica que existe en el fondo no se aminora por el hecho—asombroso, desde luego—de una *congruencia exterior*. De acuerdo con la cual, en la naturaleza misma se corresponde un trecho, el mecánico, con el cálculo abstracto burgués tan potentemente desarrollado como cálculo físico-matemático. Como prueba la teoría-práctica de la moderna industria, en la naturaleza física hay una parte de lo que pudiéramos llamar abstractividad concreta; por eso también, y mucho después de la desaparición de sus fundamentos burgueses, mantendrá tecnológicamente su validez el pensamiento calculador. Pero el pensamiento mecánico tiene su ley solo como una ley sobre una serie de acasos, es ahistórico, estereotípico y sin contenido, como el caos mismo, cuya alcanzada cosificación o costra se designa claramente por el mecanicismo. Esta congruencia a trechos con una naturaleza no liberada, con una naturaleza sin defensa contra la nada, no sirve, por eso, tampoco para arrancar de su abs-

tractividad a la técnica abstracta. La inmediatividad con su material es, en gran medida, un rasgo común a la economía burguesa y a la técnica burguesa; razón por la cual, en la etapa post-burguesa, habrán de registrarse en la técnica modificaciones en este sentido. En virtud de su afinidad electiva con mecanismos naturales, la técnica burguesa es, desde luego, mucho más sólida que la economía abstracta capitalista; no le están vedadas ni siquiera audacias no-euclidianas, que se perfilan, como ya hemos visto, muy notablemente. Sin embargo, tanto la crisis como el accidente son una barrera insuperable para ambas abstractividades, porque ambas son contemplativas, idealistas, y a ambas les es peculiar la uténtica indiferencia idealista de la forma respecto al contenido. Y no solo en las crisis, sino también en la catástrofe técnica; en ambos casos se paga la falta de mediación del *homo faber* burgués con el material de sus obras, y sobre todo, con la productividad inventada, con la tendencia y latencia en la misma materia natural. *Sólo cuando el sujeto de la historia, el hombre que trabaja, se entienda como productor de la historia, es decir, cuando, consecuentemente, haya eliminado la fatalidad en la historia, podrá aproximarse al foco de producción en el mundo de la naturaleza.* Marx determinaba la materia histórica como relación del hombre con el hombre y con la naturaleza; allí donde, como en la sociedad burguesa, esta relación es siempre y *per definitionem* cálculo abstracto, tampoco la materia de la naturaleza que actúa en esta relación puede aportar una prosperidad concreta. Marxismo de la técnica—una vez que se haya reflexionado adecuadamente sobre él—no es una filantropía para metales maltratados, pero sí el final de la ingenua trasposición a la naturaleza del punto de vista del explotador y del domador de fieras. El conocimiento de la conexión que pese a todas las diferencias se da entre el comportamiento burgués del hombre respecto al hombre y del hombre respecto a la naturaleza, no elimina la alienación técnica frente a la naturaleza, pero sí la priva de su buena conciencia. No sin fundamento, Norteamérica—nacida estrictamente del capitalismo y sin otra experiencia que la de él—no posee ninguna relación en absoluto con la naturaleza, ni siquiera una relación estética mediada. Corriente de la naturaleza como amiga, técnica como alumbramiento y mediación de las creaciones latentes en el seno de la naturaleza: son cosas que forman parte de lo más concreto en la utopía concreta. Pero incluso el inicio mismo de esta concreción presupone ya la concreción de las relaciones interhumanas, es decir, la revolución social; sin esta no hay una escalera, ni menos aún una puerta para una posible alianza con la naturaleza.

Carece de sentido, por ello, esperar algo bueno con certeza de inventos aislados en sí. El invento no es siempre mejor que la sociedad que lo produce y lo utiliza, si bien tiene muchas más cosas aprovechables que esta. No hay nunca lugar para el júbilo sobre grandes progresos técnicos, cuando no se piensa a la vez en la clase y en la situación de la clase para la que tienen lugar los milagros. En los últimos tiempos hemos tenido una técnica bélica gigantesca, la cual, precisamente cuando funcionaba capitalistamente sin accidente, no era más que un inmenso accidente. En lugar de una Troya en llamas, hubo miles, y la crisis social del capital se deslizó por sí misma en el mayor de todos los accidentes, en el accidente social de la guerra. Los progresos en la «dominación de la naturaleza» se pueden, por eso, corresponder con grandes retrocesos de la sociedad, y este es también el aspecto que nos ofrece la «dominación de la naturaleza». Tal dominación es, por lo demás, y en tanto que tal, un fenómeno de la sociedad opresiva, en la que la imagen del esclavo de acero procede de la del esclavo de carne y hueso. La relación técnica con la naturaleza repite de otra manera la relación social-burguesa con las tendencias y contenidos incomprendidos dentro de la propia organización; aquí como allí, la actividad no va más allá de un mero aprovechamiento de posibilidades, y aquí como allí, no se establece comunicación con la materia del acontecer. Con la diferencia de que la historia y la sociedad representan, en último término, todavía un producto del hombre, mientras que la naturaleza representa, además, lo no hecho por el hombre, lo no afectado por el intercambio material con él. Tanto mayor, por eso, la cisura, tanto menor la posibilidad de superarla por una mera relación abstracta. El forzamiento y la inmediatividad quedan, por eso, estrechamente enlazados técnicamente en la sociedad burguesa, y todo invento está determinado y limitado por ellos. Una y otra vez se pone así de manifiesto: nuestra técnica hasta ahora se sitúa en la naturaleza como un ejército de ocupación en territorio enemigo, sin saber nada del interior del país, siéndole trascendente la materia de la cosa. Un doble aspecto muy exacto de todo ello nos lo ofrecen dos figuras en un monumento muy sincero, el erigido a la memoria del químico Bunsen en Heidelberg: a la izquierda un gigante encadenado representando la fuerza natural domeñada, y, a la derecha, la figura de una mujer cubierta por un velo, representando la

esfinge de la naturaleza. Ahora bien: *si la naturaleza no estuviera oculta, el gigante no estaría encadenado;* las cadenas y el velo son aquí alegorías del mismo problema, y en ninguna parte se hallan en relación más correlativa que en la sociedad de la abstractividad absoluta. Desde Bunsen, Helmholtz, Einstein, Heisenberg esta abstractividad en relación con la naturaleza ha aumentado incomparablemente, constituyendo el anverso de la nueva física, tan floreciente y audaz. La relativización de las conexiones sociales y del cálculo organizador se refleja en el desmoronamiento de toda relación concreta con la naturaleza. De un lado, penetra así en la física el idealismo subjetivo al modo de Berkeley, cuya influencia no ha desaparecido nunca en Inglaterra. Y de otro lado, del lado de la naturaleza, desaparece también, al parecer, la realidad conceptuable, no solo la intuitiva, y la inmediatividad con la *natura naturans* se convierte en cuestión metódica de honor, y en cualquier caso, de carácter absoluto. Estos son los reflejos de una sociedad en disolución, de su crisis y de su propio carácter caótico. Son reflejos que se nos manifiestan en la manera con que esta sociedad parte en dos su física, en la manera con que la aísla de toda relación microcosmos-macrocosmos, y en la manera, sobre todo, en que la aleja de la dialéctica de la naturaleza, de la relación física sujeto-objeto. El neo-berkeleyanismo se halla en la última lejanía como influencia y germen, con interpretaciones que ya no contienen proposiciones filosófico-naturales, sino solo sociológicas; de tal suerte, que el agnosticismo, y también el mundo caótico de Jeans y Eddington, de Mach y Russel, no pertenecen a la filosofía de la naturaleza, sino a la ideología tardocapitalista. La alienación total del contenido de la naturaleza convierte así a la técnica en un artificio en doble sentido, señala doblemente la relación entre la naturaleza eternamente oculta y el gigante eternamente encadenado. La des-organización, en tanto que tránsito de la técnica a sectores de la naturaleza cada vez más lejanos al hombre, ha intensificado, todavía más, la abstractividad de la técnica. Y con ella, de manera cada vez más precaria, su falta de suelo firme; no solo es el suelo social el que les falta a las máquinas radioactivas, sino también el suelo físico. Si la *desorganización* pretende, por eso, extraer concretamente del mundo las deseadas fuerzas suplementarias, este salto *tiene que llegar, no solo a lo intuitivo, sino a lo no-exterior, es decir, tiene que tener lugar en mediación con una natura naturans no mítica.* La libertad socio-política que toma en sus manos las causas sociales, se prosigue así en la política de la naturaleza. Esta mediación es, en efecto, la contrafigura técnico-filosófico-natural de lo que en las relaciones interhumanas llamaba Engels el salto

desde el reino de la necesidad al reino de la libertad. Engels subraya el paralelismo entre necesidad natural y mera necesidad social externa: «Las fuerzas que actúan socialmente actúan en absoluto como las fuerzas de la naturaleza—ciegamente, violentamente, destructoramente—mientras no las conocemos y no contamos con ellas. Una vez, empero, que las hemos conocido, que hemos entendido su actividad, sus direcciones, sus efectos, solo depende de nosotros el someterlas más y más a nuestra voluntad, y, por medio de ella, alcanzar nuestros objetivos» (*Anti-Dühring*, Dietz, 1948, página 346). Y de igual manera se quiebra por la mediación con las fuerzas productivas la ciega, catastrófica necesidad, tanto en el campo social como en el físico. Allí, en tanto que los hombres se hacen señores de su propia socialización, es decir, se median consigo mismos como sujeto productor de la historia; aquí, en tanto que tiene lugar una mediación creciente con el *fundamento*, hasta ahora oscuro, de la *producción y condicionalidad* de la naturaleza. Y Engels subraya enérgicamente que ambos terrenos, es decir, también ambos actos de mediación con ellos y en ellos, no pueden ser separados en la realidad, sino, todo lo más, en la representación: existencia en libertad social y en armonía con las leyes naturales conocidas se corresponden mutuamente. Ni aquí ni allí se logra nada golpistamente, es decir, abstractamente; incluso en la más violenta contrapartida, en el más violento ensayo de superar lo que ha llegado a ser, la transformación del mundo vive de la tendencia objetiva. También la química, por muy sintética que sea, y la técnica radioactiva, por muy audazmente que se la haya ampliado, están unidas, tienen que estarlo y lo estarán siempre, *en tanto que concretas, con un algo ampliante-sintético a posteriori en el mundo*. Lo ampliante-sintético *a posteriori* se halla en las leyes dialécticas de la naturaleza misma, más allá de lo que ella haya llegado a ser. Con la mera aprehensión según leyes externas, tal como la han constituido la ciencia natural burguesa y su técnica, la necesidad natural no es, desde luego, ni aprehendida ni mediada centralmente; que es lo que se trataba de demostrar. Esta misma necesidad externa sigue siendo una ncesidad ciega, y en este sentido, más próxima al concepto de *fatum* de los primitivos y del mito, es decir, más próxima al destino-moira, que aquella necesidad verdaderamente conocida, y por ello, convertida en libertad, en la que una técnica concreta tendrá su concepto y su labor en la naturaleza. Solo cuando *tyché* y *moira*, acaso y destino, dejen de constituir los momentos insuperados de una mera necesidad natural externa, solo cuando se dé esta exacta presencia en la fuerza natural, habrá superado la técnica tanto su lado de catástrofe como su abstractividad. A lo

que con ello se apunta es a un entrelazamiento sin ejemplo, a una verdadera inserción del hombre (tan pronto como se ha mediado socialmente consigo mismo) en la naturaleza (tan pronto como la técnica es mediada con la naturaleza). Transformación y autotransformación de las cosas en bienes, *natura naturans* y *supernaturans*, en lugar de *natura dominata*. *Esto es lo que significa el esquema de un mundo mejor por lo que a la técnica concreta se refiere.* Supuesto que el corazón de la tierra fuera de oro, este corazón no se ha encontrado, de ninguna manera, como tal, y solo tendría, por lo demás, su lado beneficioso, si alentara en las obras de la técnica.

38. *EDIFICACIONES QUE REPRODUCEN UN MUNDO MEJOR*

UTOPIAS ARQUITECTONICAS

Una edificación tiene que contener, a la vez, utilidad, duración y belleza.

(VITRUVIO.)

Con un recorrido por la iglesia de San Pedro comenzó el caballero el hermoso paseo a través de la inmortalidad. Entró en el templo encantado con la conciencia de que, como edificio del universo, se ampliaba y alejaba cada vez más, cuanto más tiempo se estaba en él. Finalmente se encontraron ante el altar mayor y sus cien lámparas: ¡qué silencio! Sobre sí la bóveda celestial de la cúpula descansando sobre cuatro pilares interiores; en torno a sí una ciudad bajo bóvedas llena de iglesias. Entraron en el *Panteón; allí un edificio del universo, sagrado, simple, libre, bajo* bóveda, con sus arcos celestes tendiendo hacia lo alto, un odeón de tonos de las esferas, un mundo en el mundo.

(JEAN PAUL: *Titan.*)

Dado que la arquitectura no es otra cosa que un retorno de la plástica a lo inorgánico, la regularidad geométrica tiene también que afirmar en ella su derecho, del que se ha despojado en los grados superiores.

(SCHELLING: *Filosofía del arte.*)

Urbs Jerusalem beata / Dicta pacis visio / Quae construitur in coelis / Vivis ex lapidibus.

(Himno de la Alta Edad Media.)

Mirada a través de la ventana

No por doquiera hay que poner en seguida el pie. ¡Qué encantadora nos aparece una escalera proyectada, minúsculamente dibujada! Siempre se ha echado de ver una sugestión en los proyectos y alzados. La mayoría de ella pasa a la casa terminada, pero, sin embargo, lo trazado en el papel, delicadamente esquematizado, era otra cosa. Igual atracción, a veces engañosa, ejercen habitaciones interiores dibujadas, incluso habitaciones reales, cuando son vistas a través de un escaparate o cuando se hallan separadas por un armario. ¿Quién no quisiera descansar en ese noble y mullido sofá, bajo la lámpara acogedora, a la luz del atardecer? Su paz puede parecernos propia, la habitación entera nos habla de dicha. Pero la dicha se halla solo en la mera mirada desde el exterior, y gentes en la habitación no harían más que perturbar. Aquí también, pues, pervive el proyecto sugestivo, aunque corporeizado; en el aposento aún no hollado pervive la engañosa invitación del proyecto. La invitación se hace completamente sugestiva en la casa soñada de la joven pareja, que, sumergida en la dicha futura, goza del dibujo. Algo semejante nos lo ofrece la maqueta, el proyecto hecho ya completamente sensible a menor escala. Porque también la maqueta, la casa como hijo, promete una belleza que, más tarde, no siempre se da en la construcción. Aquí hay por doquier un «desde un principio» que aparece más hermoso que lo que después crecerá, y que sus fines. El proyecto contiene el sueño de la casa; la mirada a través de la ventana lo enmarca, y también la maqueta aparece como una visión lejana. Una capa protectora se interpone, transparente desde luego, pero que no permite tocar con la mano ni entrar. A ello se debe que detrás del cristal todo parezca mejor, más ligeramente de consuno habitable.

Sueños junto al muro pompeyano

También con lápiz y colores se puede construir burbujeantemente. Lo pintado no se viene abajo, y no hay casa pintada en el muro que resulte demasiado cara o sea demasiado audaz. Lo más conocido en este género

es la pintura pompeyana, toda una especie de ciudad turística, pero en casa.

Visiones en perspectiva, panoramas, se extienden por la superficie; edificaciones de frágil belleza, imposibles, se conjuran en los muros. Edificaciones como no las hay en la tierra, edificaciones que no podrían ellas mismas sostenerse en pie; sobre todo, en las decoraciones murales del segundo y del cuarto estilos pompeyanos. Una villa en Boscoreale muestra, uno junto al otro, la vista de jardines pintados, columnadas en un escorzo extraordinario, y en el fondo, grupos de casas en entrantes y salientes.

Audazmente, y como por un arte de encantamiento, se entrecruzan las perspectivas, las partes de las edificaciones que deberían estar delante retroceden a segundo plano y, al revés, deliciosas balaustradas y templetes solitarios en las alturas hacen burla de las reglas de la estética. Pese a los colores corrientes, la pintura de los muros posee una gracia especial; por estas casas solo podría flotarse. Todavía no se han estudiado estos juegos pompeyanos en lo que tienen de rasgo utópico, pese a que este rasgo se nos presenta en detalle casi a la mano: a saber, en su anticipación de estilos posteriores.

Lo único que hemos podido observar es su «irrealizabilidad», un reproche que ya Vitruvio iba a hacer a esta arquitectura. Sin embargo, es justamente la irrealidad sutil lo que permitió al pintor provocar efectos que, de manera menos sutil, no hubieran sido posibles. Y así, p. ej., la suma de casas de Boscoreale, unas sobre otras y en entrantes y salientes, presentan un rasgo gótico. Todavía más claramente se nos muestran motivos barrocos: aquí, en una columnada serpenteante; allí, en frontispicios quebrados o alzándose hacia lo alto, también así mismo en bosquetes y elementos semejantes que, más tarde, podría copiar el rococó, sin, por eso, perder su propio estilo. La arquitectura antigua no conocía estos modos extravagantes, o si los conocía y tuvo contacto con ellos, fue solo muy tarde, y en las fronteras del imperio con Siria, en Baalbec o en Petra.

El templo circular de Baalbec muestra el entablamiento volante de los dibujos de Pompeya, y la fachada roqueña de Petra, las esquinas segmentadas del frontispicio con una construcción circular en medio parecida a un turbante.

Pero todo ello, sin embargo, solo de manera muy esporádica, llegó a Roma, y desde luego, mucho después de su desaparición, con las edificaciones de Adriano. Y en estas últimas solo aquí y allá resonaba algo

de lo que tan magnificentemente había sido trazado en los muros de la pequeña ciudad rural.

Solo el ulterior barroco italiano y alemán va a presentarnos el frontispicio escindido, las portaladas voladas que los pintores pompeyanos habían trazado sin esfuerzo. Estos maestros utilizaron, a menudo, esquemas procedentes de la pintura escenográfica de la época, lo que explica tanto su ligereza como su audacia. Pórticos delicados vienen volados como de una atmósfera cromática, llevando consigo un espectáculo ensoñado.

Pompa en las fiestas, escenografía barroca

Ulteriormente se construyó mucho más profusamente con el lápiz y el color. Allí, muy especialmente, donde se trataba de constituir grandes máscaras, apariencias abiertas. Este es el caso en la fiesta, y también en la escena; en ambos momentos se necesitan juegos pompeyanos. Para empezar con las fiestas, y con el modo de festejarlas, se trata de un algo que quiere olvidar, sin más, toda cotidianeidad, que nunca puede haberse logrado lo bastante. El festejo se encuentra siempre en lo insuficiente, en el ámbito juguetón o embriagador de su goce. Más que el entendimiento, es la orgía lo que separa al hombre del animal; el hombre no cesa cuando ya tiene bastante. La época más brillante para los festejos hay que situarla en la Baja Edad Media y en el barroco; la clase dominante entendía del boato como nunca se había entendido antes. Una riqueza gigantesca, el capital de comerciantes y príncipes se concentraba en unos pocos lugares; la suntuosidad, a veces de mal gusto, pero siempre penetrada por el goce y la ostentación, se hallaba a punto para ponerse de manifiesto. El arquitecto se aliaba con el *maître de plaisir*, y el lápiz y el color, y la dirección escénica y la alegoría aportaban a la fiesta todo el encanto ensoñado que le era preciso. Lo que en Pompeya se había pintado en los muros, las edificaciones e incluso las escenas míticas, se encontraba aquí sobre la mesa o animaba la sala y los invitados, convertidos estos en elementos mismos del decorado. En un baile del obispo de Sens, hacia 1400, se sirvió vino en copas de cristal, mujeres disfrazadas como sus propias rivales, y al final, desnudas, lo que se llamó noche serena. En un festín que ofreció el duque de Lille en 1454, y que debía preliminar una cruzada contra los turcos para la reconquista de Constantinopla, se nos ha transmitido la siguiente decoración de la mesa: un barco empavesado y con su tripulación, un prado con árboles, rocas,

fuentes y la imagen de San Andrés, el castillo de Lusignan con el hada Melusina, un molino de viento con un tiro al blanco, un bosque con animales salvajes que se movían por sí mismos, una iglesia con órgano y con cantores, los cuales, intercambiándose entre sí, y sentados sobre una tarta, entonaban canciones. Y como si no fuera bastante con este mundo lejano, aparecían sobre la mesa, y en su torno, cuadros animados y columnadas, simulando situaciones bélicas imaginadas y momentos del triunfo. En el momento cúspide del banquete, hizo su entrada el mismo Sainte-Eglise sentado en un minarete colocado sobre un elefante guiado por un gigante turco. Se trata de un mundo gargantuesco de la pompa, de una plenitud de anhelo bárbaro de lo maravilloso-milagroso, del «Castel Merveil» extraído de las últimas novelas caballerescas y traído a la visión de modo afín y transformado. El organizador de estas fiestas principescas tenía, por eso, que tener conocimiento de algo más que de la tierra de los feacios, y en este sentido trasponía su espacio junto a los invitados a lo ultramundano y monstruoso. Desde el rococó, un mundo que no tendía, por lo demás, a exageraciones, Casanova nos cuenta de encantamientos gigantescos de la Baja Edad Media y del Barroco. Nos habla de los espectáculos de magia de Karl Eugen von Württemberg, un déspota que, mejor que la mayoría de los príncipes minúsculos de Alemania, dominó la alquimia de extraer oro del sudor de sus súbditos, un fantasioso que, pese a Versalles, supo hacer de su corte la más brillante de Europa. Estas fiestas duraban catorce días sin interrupción; la capacidad de resistencia de una buena boda de campesinos se unía aquí a las posibilidades y artificios de la *courtoisie*. El duque conducía a sus invitados a través de un invernadero de mil pies deslumbrantemente iluminado, a través de bosquecillos de limoneros y naranjos, a lo largo de treinta lagos y juegos de aguas. En el patio del palacio se encontraba la mesa para los comensales; nubes descendían y se abrían, se veía la cima del Olimpo con sus dioses enmarcados por columnas doradas, y a un lado, las sedes de las cuatro estaciones del año, mientras que desde el Olimpo resonaban arias italianas y música de sirenas, aunque, esta vez, sin peligro. Una máquina oculta situaba sobre la mesa a Venus con dieciséis amorcillos; la dama consentía, los caballeros sonreían, y al final de la fiesta, todo el universo gozable se hallaba extendido sobre la tez de la mujer, en el placer del hombre. Nunca se celebraron fiestas más brillantes que en el barroco, esta época teatral, ni siquiera en su eco en el rococó; nunca se plastificaron con mayor y más refinada pompa que en esta época en la que el poder feudal en desaparición se hacía tanto más decorativo. El segundo imperio fran-

cés extrajo de aquí sus luminarias ya corrompidas; más aún, toda la pompa actual—desde las revistas neoyorquinas sobre hielo en Madison Square hasta la coronación de los reyes de Inglaterra—es un préstamo forzado de las fiestas mágicas del barroco. Pero en esta pompa falta lo no-forzado, como tampoco tiene nada que ver con la auténtica pomposidad el peculiar impulso decorativo de la época simbolizada por Makart. Su opulencia no era otra cosa que el resultado de rumiar y copiar engañosamente la antigua brillantez, mientras que, con la fuerza plástica exuberante de la época, las fiestas del barroco representaban en un espejismo superior la combinación de lo antiguo y lo propio. Bailes de máscaras y fiestas de patinaje, partidas de caza y juegos hípicos encarnaban uniformemente aquel estilo barroco que busca maravillas en la arquitectura y pasmos insólitos en la decoración. El último ámbito de fiesta lo trasladó, empero, la sociedad del barroco a la India, a la corte del Gran Mogol. Incluso la mitología griega, de la que se servía para el disfraz o la alusión, se situó bajo el cielo de Delhi. La arquitectura festiva trazaba por doquiera colores y siluetas tropicales, a fin de encontrarse siempre en casa a su buen parecer.

De esta lejanía solo hay un paso a la escenografía abigarrada del teatro de entonces. Al mundo de las tablas trazado para una acción exuberante. Es decir, a un lugar *establecido,* en el que la solemnidad representada quedara enmarcada y se destacara así tanto más. En lo que se refiere a lo excesivo por encima de lo acostumbrado y a su panorama, las escenografías del barroco superaron con mucho los equipamientos para las fiestas. Giuseppe Galli-Bibiena (1696-1757) era el genio de la escena para la ópera, una escena que llegaba al encantamiento por artificios ópticos. De aquí la ocurrencia de sustituir la perspectiva del espectador por la perspectiva de los actores o por una perspectiva imaginaria con un punto de vista de gran lejanía lateral. Galli-Bibiena eliminó el punto de vista situado en el eje del teatro, hizo girar los bastidores que, hasta entonces se hallaban en un ángulo recto respecto a los espectadores, los situó diagonalmente, a fin de lograr que, a diferencia del escenario renacentista, la perspectiva apuntara a lo oblicuo, simulado y cargado de significaciones. Este era el marco de las acciones principales y políticas, especialmente de la ópera de los jesuitas, tan cargada de fantasía. Como bajo una varita mágica, en el escenario se abría un mundo encantado: ángeles y demonios extendían sus alas, magos hacían aparecer mares de llamas e inundaciones, a través de las cuales caminaba la inocencia tanto más emotivamente o tanto más triunfalmente; Elías ascendía al cielo en su carro de fuego,

y al final se construían con tanta fidelidad los tormentos del infierno y el deslumbramiento del cielo, como si todo tuviera lugar realmente en otro sitio. El papel del arquitecto era, empero, conformar el espacio de tal manera que lo increíble apareciera creíble y la magia del acontecer como una situación alcanzable. Los prospectos que se nos han conservado (cf. las ilustraciones de Josef Gregor en *Monumentos del teatro*) nos muestran escaleras, salones, bóvedas subterráneas, iglesias fastuosas, todo ello en una abundosidad inextricable de diseños, entrecruzamientos y trasfondos. Edificaciones orientales o de la Antigüedad clásica, tal como eran del gusto de la novela barroca contemporánea, eran presentadas de modo plástico, potenciadas aún más en su pompa fabulosa: la casa dorada de Nerón, el palacio del Gran Mogol, «goce dulce como el azúcar», «cielo lleno de púrpura» en la tierra, todo ello reflejado en olas cristalinas. En el *locus minoris resistentiae,* en el teatro, se mostraba la potencia de esta pompa distinguida, por no decir etérea. En su arquitectura aparente, la apariencia no servía para copiar estilos históricos, como en la escenografía del siglo XIX, sino que era el propio estilo, el barroco, el que seguía experimentándose a sí mismo utópicamente. Como ya antes el manierismo, el barroco buscaba tan afanosamente su propio espejismo, que la arquitectura real podía aprender de la arquitectura teatral y aprender de ella la magia para multiplicarse de modo aún más audaz. De aquí, la *última intensificación* de la arquitectura escenográfica: la arquitectura *real* que se convierte en arquitectura *pintada,* y la arquitectura *pintada* que se convierte en *real.* Así, p. ej., en Tiépolo, cuando duplica, por así decirlo, pictóricamente el gran salón del palacio Labbia en Venecia: con ventanas y arcadas simuladas, con una aparente reunión de comensales en torno a la mesa, con el banquete de Cleopatra en el muro abierto. Esta ilusión labora, sobre todo, hacia lo alto, en las pinturas de los techos barrocos, combinadas con cúpulas y linternas. Los muros y el techo deben aparecer como una unidad, las pilastras reales se continúan hacia arriba como pilastras pintadas; edificaciones pintadas, vistas desde abajo, se prolongan hacia el infinito en escorzos violentísimos. Con el fin de dar mayor dimensión al espacio, de liberar de toda conclusión a la cúpula, se ponen en función todos los medios de equivocidad óptica, una doble e incluso triple perspectiva; la cúpula, antes tan serena descansando sobre un anillo de piedra, se convierte ahora en un embudo absorbente. En el tránsito de la construcción arquitectónica a la construcción pintada, así como en esta última misma, se nos ofrecen diversos grados de realidad. Los cometidos contrarios de la cobertura del techo y de su apertura se

entrecruzan, y la luz real que penetra a través de los ventanales de la linterna se convierte en culminación de la luz pintada. Este efecto sugestivo hacia lo alto lo logra, por primera vez, Mantegna en la cámara de desposados del castillo de Mantua, sus últimas y más curiosas realizaciones se encuentran en iglesias bávaro-austriacas del rococó, y también en algunos castillos, como, p. ej., en las pinturas de Cosmas Damian Asam en el techo del castillo de Weltenburg. Todo ello corporeíza de manera maestra y sutil nada menos que la visión deseada de una vida en un espacio distinto del existente, e incluso en un espacio intencionadamente imposible. Es un espectáculo arquitectónico temerario hecho de perspectiva, pero es, a la vez, una obra de arte movida por la ilusión hacia un más allá, por un itinerario en la arquitectura. Todo esto era realizable en una arquitectura que era ya de por sí la más sugestiva y apasionante, una arquitectura en la que se hallaba inserta la perspectiva. Desde sus orígenes, el barroco, en efecto no estaba referido al panorama, a puntos de vista, desde cada uno de los cuales el conjunto se hace escenario, no estaba referido a la visión teatral de la calle. Toda la conformación tenía un carácter de agitación, era propaganda por el poder de los príncipes y del catolicismo; el medio para esta conformación, también fuera de la escena, era un teatro de la enajenación que incorporara al arte tanto el capricho como la maravilla. Pese a su severa simetría, no hay nada firme y cotidiano que este estilo no eluda, que no interrumpa con grandes líneas curvas, con vistas panorámicas inconclusas. La intensificación de esta tendencia la aportará el rococó. La arquitectura barroca se nos muestra así en el teatro barroco: oculta precisamente sus puntos claros constructivos de sustentación, presenta sus masas en el aire, como en trance de una ascensión a los cielos. Ello no queda contradicho por las aparentes dificultades de sustentación, los enormes soportes, las dobles, triples pilastras y columnas avanzadas hasta el primer plano. Nada de ello sustenta la maravilla, sino que lo único que subrayan y quieren decirnos es que tales masas serían necesarias para la sustentación, si este arte se atuviera a reglas y no se moviera *in gloria et jubilo*. Hasta el mismo balcón barroco se desprende, como dice Burckhardt, del muro con cornetas y tambores. Por esta razón se hizo entonces tan fácil el tránsito de la arquitectura escénica a la arquitectura real: el mismo Giuseppe Galli-Bibiena, pintor de sus escenografías fantásticas, construyó también la ópera en Bayreuth, el más bello teatro italiano del mundo. Construyó también la ópera de Dresde y la unió con el Zwinger, mientras que otro Galli-Bibiena construía la iglesia de los jesuitas en Mannheim: toda una serie de represen-

taciones fastuosas en piedra. Las edificaciones se encuentran ahí, sensibles y suprasensibles, mientras que la belleza que aquí celebra desposorios con los santos, no está quieta, sino que vibra y flota.

Arquitectura desiderativa en la fábula

Siempre se ha dicho que las casas se describen más coloreadamente que lo que se construyen. Y así aparece la edificación *inventada,* tal y como la fábula la conjura. También con palabras se dan juegos pompeyanos, que, después, se lanzan a lo desconocido o a la pura fantasía. La fábula alemana, que tanto permite ver de lo que el corazón ansía, ha retenido de la casa ensoñada, sobre todo, el cuarto prohibido, dibujándolo de mil maneras. Palacios ensoñados, empero, y también ciudades ensoñadas se encuentran en *Las mil y una noches,* allí donde los planos arquitectónicos para el sueño—que este prosigue—eran, ya de por sí, más ricos que en el Norte de entonces. Y en el sueño todo es mejor, y las casas revisten una belleza que no puede encontrarse en ningún sitio: «Días y noches se dan allí, como si no hubiera que contarlas en esta vida.» Esta frase proviene de la fábula «La historia de Chanchas» *(Las mil y una noches,* Insel, VI, págs. 409 y sgs.), en la que se nos describe el palacio de joyas de Tacni, lejos, muy lejos en un mundo escondido: «Cuando Chanchas despertó, vio en la lejanía algo que brillaba, como si fuera un relámpago y llenara el firmamento con su estremecimiento. Se preguntaba, empero, qué era lo que este relampagueo significaba, sin pensar que se trataba del palacio que estaba buscando. Bajó, por tanto, de la montaña y caminó hacia la luz que emanaba de Tacni, el palacio de las joyas. A la sazón se hallaba distante dos meses de Carmus, la colina a la que había arribado, y los cimientos del palacio de Tacni consistían en rubíes rojos y sus muros eran de oro amarillo. Y tenía, además, mil torres, todas construidas de metales preciosos, engarzadas y salpicadas de piedras preciosas del mar de las tinieblas: y por eso se llamaba el palacio de las joyas, Tacni.» Y a ello hay que añadir monumentos muertos, pero perfectamente conservados, como, p. ej., en la fábula de la curiosa «Ciudad del latón», situada en el desierto entre Egipto y Marruecos (Insel, VII, págs. 206 y sgs.), llena de muertos y de tesoros. «Cuando el emir Musa vio aquello, se quedó inmóvil y alabó a Alá, el Supremo, le reverenció y contempló la belleza del palacio, lo imponente de su construcción y la magnífica perfección de su disposición.» Todo lo así encon-

trado o anunciado, o también fanfarroneado, se halla en la línea del deseo, en una línea que, en último término, conduce al palacio de Aladino, a la convicción del espectador de que el mundo entero no podría construir nada que se le asemejara. Y por mucho que las ciudades griegas y romanas semiconservadas en el desierto hayan contribuido a los palacios y ciudades de las fábulas orientales, por doquiera se echa de ver la arquitectura de la época propia que es llevada a sus últimas consecuencias por esta especie de espejismo literario. Es muy instructivo ver que las edificaciones inventadas de todos los tiempos extraen una parte esencial de su brillantez del mundo de la miniatura o de la orfebrería de su época; y es que estas formas minúsculas daban ya expresión concentrada a la voluntad artística de su estilo. Un cincelado persa supera desde el punto de vista ornamental la puerta de una mezquita; una custodia, un sagrario, un dosel sobre las figuras hieráticas son más góticos que una catedral. La miniatura, que contenía, por así decirlo, la mezquita o la catedral vista en la lejanía, llevaba en sí, por eso, un material muy especial precisamente para la conformación esencial. En *Las mil y una noches* se echa de ver el influjo ornamental en la utilización desenfrenada de oro y piedras preciosas, de rejas de marfil y cristaleras policromadas. Es lo mismo que se nos muestra aún más claramente en las edificaciones ensoñadas de la épica medieval, tanto en la profana como, más aún, en la sagrada; siempre que se introducen en esta épica imágenes fabulosas de especie legendaria. El templo del Santo Grial, en el *Titurel* de Wolfram von Eschenbach, nos aparece como un único relicario, cincelado como este y, sin embargo, gigantesco como una catedral, precioso e incluso exotérico también en su material. Sus paredes y su techo son de oro y esmalte, los ventanales de vidrio y berilo, y en las planchas de oro de la cubierta se ha incrustado vidrio fluido; las claves de bóveda son esmeraldas, y la terminación de la cúpula está constituida por un carbunco que ilumina los caminos del bosque en la noche y sirve de guía a los extraviados. Toda la descripción es hiperbólica, pero, sin embargo, nos muestra una verdadera arquitectura: la arquitectura del castillo gótico imaginario llevado a sus últimos extremos. Y como en los palacios enjoyados y en las ciudades de latón de las fábulas orientales, tampoco aquí falta una conexión histórica, una conexión que presta, a su vez, tintes mágicos al estilo de la época. Y así como en todas las edificaciones árabes ensoñadas muestran su influencia las ruinas de la Antigüedad, quizá también en los castillos derruidos de la época caballeresca árabe, así como en todos los palacios utópicos de la Edad Media se echa

de ver la influencia del palacio imperial de Bizancio. Su suntuosidad se convirtió en leyenda, y alcanzó entre los pueblos francos, a partir de Carlomagno, la categoría de maravilla. No obstante, e incluso con Bizancio, la arquitectura imaginada estuvo regida, a partir de las cruzadas, por el romanticismo del Oriente. Y ello, en último término, con muy buena razón, con la misma razón que hizo florecer las escenografías más fantásticas con un hálito de Bagdad. Porque si Bizancio influyó tanto en la fantasía de la fábula arquitectónica, ello fue solo porque en su potencia y dignidad se hallaba próximo a la belleza de las mil y una noches del Oriente arquitectónico. Y todavía a nuestros ojos, nada nos parece surgido más directamente de las fábulas orientales, incluso de las fábulas alemanas, como la arquitectura árabe. Si se ha llamado a la arquitectura en su totalidad música congelada, hay que decir que la arquitectura árabe quiebra esta imagen: la arquitectura árabe causa, más bien, la impresión de la corporeización de la fábula. Una razón por la cual todo este mundo, hasta llegar al tópico, le aparece al europeo como algo mágico. Y así se nos pone de manifiesto: la *arquitectura en la fábula* se convierte casi siempre en aquella *fábula en la arquitectura* que se nos presenta y nos influye como la fábula árabe. Todo ello, sobre todo, en la perspectiva europea, en aquel deseo del «Sésamo, ábrete», que había teñido de encanto oriental toda la belleza fantástica desde el Santo Grial hasta el jardín encantado de Armida. Con un *fortissimo,* desde luego, que no afecta a una fábula como la Alhambra, ello llega hasta los castillos de la novela exótica del barroco, y mucho más atrás hasta Ibrahim Bassa, hasta el Gran Mogol. Y así es como, mucho más tarde, en la muy romántica novela de Arnim *Los guardianes de la corona,* el Kronenburg se nos ofrece en suelo europeo como una estructura cristalina arabeizante. La edificación imaginada se halla en la línea del estilo arquitectónico existente en el momento, pero lo prosigue utópicamente, a menudo incorporándose imágenes arquitectónicas legendarias, casi siempre en dirección al mundo de las cúpulas, de los columnarios, de los ornamentos azul-dorados. Y de aquí, que en la fábula de Hoffman *La olla de oro* el cuarto azulenco de Lindhorst, con sus palmeras áureas, pueda pasar sin solución de continuidad del imperio a lo oriental. Un camino que, sobre todo en las nieblas del Norte, es el más a mano para las fábulas arquitectónicas. En todo caso, casi todas las edificaciones se encuentran teñidas mágicamente en las fábulas, de tal manera que reflejan aquel espejismo del que ellas mismas proceden.

Hasta aquí edificaciones imaginadas, pero a ellas hay que añadir también como muy importantes edificaciones pintadas. Son edificaciones que no están destinadas tan solo a llenar el trasfondo, sino que, más a menudo y en sentido más propio, pretenden ser construcciones desiderativas. Hay una línea muy clara en la que la imagen arquitectónica adquiere una curiosa vida propia con una propia expresión concentrada. Sus raíces se hallan muy lejos, mucho más lejos que las de la pintura paisajista; las pinturas murales pompeyanas figuran ya en esta línea, y en el gótico tardío encontramos ya panorámicas pintadas de ciudades. A continuación comienzan las vistas lejanas en el prebarroco del siglo XV, se abren las galerías y las calles en la «Escuela de Atenas» de Rafael, y Durero y Altdorfer se destacan en la arquitectura representada por razón de ella misma. La villa renacentista aislada en el *Baño de Susana*, de Altdorfer, mira hacia el paisaje como sujeto propio con balcones cubiertos extremadamente exagerados. Las pinturas arquitectónicas se hacen especialmente numerosas en el Norte desde mediados del siglo XV; todas ellas, a partir de Memling contienen anticipaciones proféticas del próximo estilo arquitectónico. Altdorfer, que vive ya en pleno Renacimiento, y que es, además, pintor y arquitecto, ofrece en sus cuadros, exagerando el estilo arquitectónico de la época, una representación curiosa y constante del Renacimiento ítalo-alemán, que nunca fue contruido de forma tan meridional. A ello siguen las pinturas seminaturalistas, semifantásticas, de edificaciones en el manierismo holandés del siglo XVII, con Vredeman de Vries y otros. Sus representaciones, ahora llamadas simplemente «pintura arquitectónica», con la edificación como único sujeto y las personas todo a lo más como accesorios escénicos, hacen de la villa renacentista de Altdorfer casi una imagen de cámara oscura, pero la llevan también a una gloria barroca muy cerrada; es como si en el mundo no hubiera más que este patio de palacio pintado, esta plaza del palacio, esta iglesia fantástica de estilo gótico tardío (cf. JANTZEN: *Das Niederländishe Architekturbild* 1910). Especialmente interesante, y por su destrucción del espacio adecuada también para un cuarto de trabajo filosófico, es una pintura arquitectónica de Hendrik Arts, repetida por Peter Neefs y luego muy a menudo. Esta iglesia de tres naves de igual altura, pintada con triple perspectiva y sin embargo con un estilo espacial coordinado, no anticipa, desde luego, ninguna arquitectura futura, sino que, en pleno siglo XVII, se com-

porta románticamente respecto al gótico tardío, aunque, no obstante, de tal manera que el espacio parece discurrir, más que entonces en medio de ángulos y profundidades. Ante estas iglesias, se piensa en la descripción *post-festum,* pero muy firme que hace Hegel de la catedral de Colonia: «Lo majestuoso y delicado en ella, las proporciones esbeltas, su distensión, que no es tanto una ascensión como una huida hacia lo alto... Aquí no hay una utilidad, un placer y un goce, una necesidad satisfecha, sino un deambular soberano por naves, a las que les es indiferente si los hombres se sirven de ellas y para qué fin; se trata de un gran bosque, de un bosque espiritual, artístico» *(Obras,* XVII, págs. 553 y sgs.). La arquitectura pintada es en sí, desde luego, solo una sombra coloreada que proyecta la arquitectura real, pero puede así mismo, en el sentido indicado, provocar variaciones de un tema, las cuales lo siguen elaborando en formas fácilmente encadenadas. En este fácil encadenamiento la arquitectura pintada puede aparecer, en muchos casos, poco consistente, y desde el punto de vista estático, falta de conformación e insostenible; pero es que lo estáticamente habitable no es la finalidad de estas construcciones tan peculiares. De otro lado, y desde el punto de vista puramente pictórico, un motivo que ya es arte en sí mismo no puede llevar a consecuencias tan múltiples como cuando se trata de motivos tales como el desnudo, el retrato, escenas históricas o el paisaje; pero, en cambio, la pintura arquitectónica nos ofrece precisamente en sus ejemplares más significativos, clarificaciones, cuando no traselaboraciones *sui generis* en otro material, en la técnica pictórica, la cual, por su estrecha afinidad, puede proseguir justamente el encanto auroral de los esquemas arquitectónicos. Aquí no ha de confundirse la pintura arquitectónica con la pintura mural de intención ilusionista, de la que es un ejemplo la obra del Tiépolo; la finalidad no es la mezcla barroca y tardobarroca de arquitectura pintada y arquitectura real. La finalidad es, más bien, la representación de una arquitecura ideal, tal y como la tierra no ha conocido o no ha producido. Jacob Burckhardt ha sido el primero en llamar la atención sobre el valor que poseen las *pinturas arquitectónicas para el conocimiento de la fantasía arquitectónica desiderativa de una época.* Item: cuanto más claramente se halla en trance de cambio la arquitectura de una época, tanto más intensamente fermenta utópicamente en sus arquitecturas pintadas. Y en el mismo sentido: cuanta mayor madurez ha alcanzado una arquitectura, tanto más brillantemente puede duplificarse su esencia en la pintura arquitectónica, tal y como si hubiera una entelequia pintada del estilo. Insuperables como testimonio de este último

proceso se nos ofrecen los cuadros de banquetes bíblicos de Paolo Veronese; así, p. ej., el más conocido de ellos, el *Banquete en casa de Leví.* El columnario con la vista de la ciudad al fondo se ha incorporado todo el esplendor de la sociedad renacentista; con el fuego y la armonía de los colores se ha construido aquí duplificada, una vez más, una Venecia de la época de Paolo. Y por lo que se refiere a la línea desiderativa en la pintura arquitectónica, hay que decir que, en efecto, enlaza con la arquitectura de la fábula: a saber, tanto en el aspecto de lo mágico como incluso en el peculiar exotismo con que la pintura arquitectónica reviste las construcciones de la propia época, del propio país. Pero las construcciones desiderativas de la pintura arquitectónica—en tanto que obra de arte *sui generis*—están referidas mucho más intensamente que las de la fábula a un arte arquitectónico penetrable ópticamente, relacionándose concretamente con él, pintándolo en el muro.

Pintar en el muro significa, en último término, solidificar formas arquitectónicas. Y solidificarlas como tipos arquitectónicos, tal y como se hallan en todos los estilos; así, p. ej., la casa, la residencia, la torre elevada, el templo. De estas formas arquitectónicas arquetípicas escogemos aquí dos en la pintura arquitectónica: la torre y el templo. Las representaciones pictóricas de ellas son tanto más intensas cuanto que rozan, a su vez, pre-visiones antiquísimas y legendarias del arte arquitectónico. Los dos ejemplos de ello son, de un lado, el arquetipo de Brueghel, la *Torre de Babel,* y de otro lado, y en una época muy distinta y bajo un cielo muy diferente, los frescos de Asís de la escuela de Giotto, que nos pintan, al revés, una especie de *civitas Dei* con el arquetipo del *Templo de Salomón.* Brueghel nos representa en la *Torre de Babel* la más antigua y acerba de las fantasías arquitectónicas. Brueghel ha pintado este motivo prometeico en dos versiones; las dos veces, y de acuerdo con el espíritu del barroco, con resonancias escénicas. La versión de Rotterdam representa una especie de coloso inacabado de quince pisos, que surge entre una ciudad en las colinas y el mar, y cuyas alturas se hallan rodeadas de nubes. La versión de Viena conserva la traza circular de un anfiteatro con arcos, ventanas, puertas y balcones en la parte izquierda casi terminada y sobre la que desciende la luz, con un paisaje rocoso gigantesco como trasfondo; una representación mucho más dura de la arrogancia, que parece decirnos: un castillo roquero es nuestro Lucifer. La construcción rebelde misma (I, Moisés, 11, 1-9) se nos presenta, como es sabido, como fragmento, un fragmento, por lo demás, que ocupa en la Biblia el lugar de Prometeo y de Icaro. El relato, en el espíritu del Antiguo

Testamento, tiene el mismo autor que la historia del paraíso, y estaba enlazado probablemente, en un principio, con la historia del paraíso perdido. A ello se añaden ahora la ideología de empresario del capitalismo temprano y la varia ideología del período manufacturero: la torre que quería llegar hasta el cielo es algo que, si se le despoja del sentimiento del pecado, se halla muy próxima a la época del Fausto. Siguiendo a Paracelso, la teosofía barroca restablece también la conexión entre el motivo de la torre de Babel y el de la primera caída, aunque, y ello es muy importante para la construcción desiderativa, sin implicar en esta relación ninguna condena clara. De tal suerte que, al igual que en el cuadro de Brueghel, se ofrece así la oportunidad de representar el castillo roquero de Lucifer, no solo como fragmento, sino como el monumento de un intento, desgraciadamente malogrado, de querer ser como Dios. Un intento que, como Jakob Böhme nos enseña en la misma época, va a tener un «desenlace vano», pero que lleva en sí una gran finalidad, la cual no tiene por qué quedar reducida a fragmento. La vanidad misma es condenada por Böhme pero no así el impulso luminoso y hacia las alturas que alienta en ella: «Cuando los espíritus luciferinos se rebelaron violentamente, obraban contra el Derecho natural, ya que Dios era su padre, y ello significaba un movimiento contra toda la divinidad. Porque encendían el cuerpo y daban a luz un hijo triunfador, duro, áspero, tenebroso y frío, ardientemente amargo y fogoso... Y allí se hallaba ahora la novia encendida como una bestia altanera y pensaba que era superior a Dios y que nada era igual a ella... Los espíritus luciferinos no querían ya lo antiguo, sino que querían ser superiores a toda la divinidad y querían extender su ámbito de poder a toda la divinidad y a todos los reinos» *(Aurora:* Del comienzo de todos los pecados). Pero en el fuego está la luz, o en otras palabras, el hombre renacido se convierte en el heredero de Lucifer, en tanto que «domina la cólera de Dios y produce una construcción maravillosa del libre albedrío que, en lugar de Lucifer, va a enseñorearse del mundo». La torre queda así purificada, más aún, por virtud del espíritu de Cristo en lugar del de Lucifer, se convierte en morada universal con el cielo como propiedad conquistada: «La materia entera debería ser un recreo de los cuerpos espirituales, y todo debería brotar y conformarse según el placer de su espíritu, a fin de que no experimentaran nunca desagrado por razón de ninguna figura, sino que su espíritu se hallara en el centro de toda formación» *(Aurora:* Del espíritu del alma). La mística subjetiva se apodera así del antiguo motivo del rebelde, del motivo azul celeste, en el abolutismo soberano del hombre cristiano, en ambivalencia dialéctica entre Lucifer y Cristo, entre la cons-

trucción que llega al cielo y la ascensión a los cielos. Y la torre representa, de un lado, el juez de los infiernos hacia lo alto, de otro lado la escala a los cielos de la arrogancia; ello muy precisamente en el cuadro de Brueghel con el arquitecto como el rival de Dios y su evidente construcción desiderativa. La tienda de Jacob no se halla, desde luego, en este lado, y el salto parece grande de la torre de la arrogancia de Brueghel al otro arquetipo arquitectónico mencionado, el *Templo de Salomón,* que alienta en los piadosos frescos de Asís. Y sin embargo, a ambos les une un exceso espiritual de deseo, la arquitectura de la magia negra aquí, y de la magia blanca allí. Los frescos de Asís de la escuela de Giotto son igualmente excesivos, llenos de arquitectura paradójica, pintando la *civitas Dei* en un *statu nascendi* grave o resplandeciente. Una de las pinturas, la *Vuelta de Jesús a sus padres,* en la iglesia inferior, muestra construcciones, en las que el impulso hacia lo alto se carga con una serie de muros. Detrás de unas figuras estiradas se alzan los castillos y capillas góticas de una Jerusalén extraña, mezcla de opresión y más allá. Especialmente opresivo-realzado es una especie de baptisterio, a la misma altura que las enormes torres de la ciudad, sobresaliendo grandiosamente entre ellas con el cielo como trasfondo. La otra pintura, *Sueño del palacio,* en la iglesia superior, se halla ya referida por su sujeto mismo a una visión que no quiere pertenecer a los usos arquitectónicos de este mundo. El Señor muestra a San Francisco la casa del tesoro de los guerreros de la fe, repleta de armas y escudos, iluminada por una luz, que no cae sobre la edificación, sino que, como relámpago de tormenta del Juicio Final, alienta en ella y procede de ella. Amenazadoramente oscuros los muros, en ellos solo lucen columnas y ventanas con un blanco extraterreno. El arquetipo templo de Salomón se impone así. Para el mundo cristiano este arquetipo era el arquetipo canónico en absoluto, la contrapartida en sí de la torre de Babel. Y como sus dimensiones transmitidas por la Biblia parecían dar una indicación también a la fantasía, el templo fue representado una y otra vez, tanto en estilo románico como gótico e incluso clasicistamente: una proto-construcción desde Jerusalén y de jugosidad singular. Su nuevo lugar, o mejor dicho, su más alta correspondencia solo podía encontrarse en una *Jerusalén celestial.* Esta *urbs vivis ex lapidibus,* como la llama un himno de la alta Edad Media, no fue pintada nunca, desde luego, como si la tuviéramos ante los ojos. Sus lejanas almenas solo aparecen en vidrieras, así, por ejemplo, en las de Sant Martín en Troyes, una ciudad medieval, donde se nos presenta en un cuadrado mágico frente al más allá, con la luz del Cordero en lo alto. Grandes pinturas renuncian a la representación de este supremo arquetipo arquitectónico

cristiano; también el retablo de Van Eyck en Gante nos muestra una Jerusalén celestial solo en el horizonte. La fantasía de la pintura arquitectónica se detiene aquí, y deja el símbolo arquitectónico, es decir, como más adelante veremos, a las formas utópicas *dentro de la arquitectura misma* —aquí de la arquitectura gótica—la misión de sugerir al menos una *urbs vivis ex lapidibus.*

Los gremios de la construcción o la utopía arquitectónica en su realización

La pintura y la poesía pueden preparar la casa, y también exagerarla. De manera sostenible, solo el esfuerzo de la construcción, la realización, enseña el artificio. *Ce qu'il n'est pas formé n'existe pas*, y no solo el ser, sino también el contenido utópico crece con la realización, cuando esta es conformadora. Y ello tanto más fácilmente, cuanto que, en grandes realizaciones, el sueño, en lugar de desaparecer ante la técnica, la utiliza para su propia intensificación. Importante en este respecto es también el propósito de las viejas hermandades gremiales de la construcción, a saber, la *imagen de la edificación* que, como algo perfecto, servía de guía en el trabajo. Los gremios de la construcción góticos, al igual que, mucho antes, los egipcios, trabajaban de acuerdo con ciertas «reglas» mantenidas en secreto. Por lo que a los cánones de los gremios de la construcción se refiere, hay que distinguir, es verdad, entre esoterismo deliberado y los secretos en los que verdaderamente se creía. No hay duda de que se mantuvieron ocultos una multitud de artificios e incluso trucos, los cuales aparecían así como algo extraño sin serlo en realidad. Algo de esta especie de código e incluso de simple patente se encuentra también en los signos profesionales de los canteros, como también en la llamada «figura fundamental» utilizada por los gremios. El derecho a utilizar los signos de los canteros se otorgaba a los distintos miembros del gremio y estos signos servían—además de lo que significaran en sí—como rúbrica de un trabajo. La figura fundamental, llamada también «fundamento justo de cantero», servía, entre otras cosas, como modelo para resolver prácticamente, en cierto modo, proporciones inconmensurables para la época, como, p. ej., las que llevaban a los números irracionales $\sqrt{2}$ o bien $\sqrt{3}$. Estas proporciones se presentaban ya en el corte diagonal de un triángulo regular o en la perforación oblicua de un cubo a lo largo de su diagonal (la relación entre la arista y la diagonal de un cubo es $1:\sqrt{3}$). Estas irracionalidades eran inaccesibles a la matemática teórica

de la Edad Media, tan estancada por lo demás. Por un cierto practicismo profesional, el «fundamento justo del cantero» servía también—independientemente de lo que, además, significara—para solucionar estos problemas. El cual, como consecuencia, y representado esotéricamente, debía constituir un secreto del trabajo, y no contenía en este sentido, de ninguna manera, «reglas» de una perfección canónica. La baja Edad Media dio a conocer, incluso en forma impresa, mucha matemática práctica de los gremios de la construcción, así, p. ej., en el *Pequeño tratado de la justeza de las torretas,* una colección de fórmulas mecánicas. Pero, desde luego: además de estos secretos del trabajo mantenidos o traicionados, los gremios góticos de la construcción dieron origen, sin duda, a otras tradiciones que no eran de naturaleza mecánica. A estas tradiciones no tiene aplicación la teoría de Semper, muy provechosa en su época, de que los únicos fundamentos determinantes de la realización eran la materia prima, la técnica y la finalidad. Esta limitación tenía su sentido frente a los pegotes del arte victoriano y otros amaneramientos, pero pierde toda justificación si se aplica en bloque a la antigua arquitectura. Aquí actúa una voluntad artística distinta del llamado arte finalista, y porque era una voluntad *artística,* mostraba, además de materia prima, técnica y finalidad, la más importante de las determinaciones: la de la fantasía. La fantasía era aquí la de la perfección canónica arquitectónica, referida a un modelo simbólico en el que se creía. Este modelo guiaba justamente la realización de la obra, no solo como el arquetipo su sueño y plan *ante rem,* sino que daba él mismo las reglas a las reglas de los maestros. La gran voluntad artística arquitectónica era, por eso, en cada momento concreto, la misma que la intención simbólica, viva tradicionalmente en la ideología del antiguo artesanazgo de la construcción. Esta intención trataba de aproximarse reproductivamente con la escuadra y el compás *a las medidas de una edificación de la existencia imaginada como paradigmática.* El material conocido hasta ahora no basta desgraciadamente para conocer en detalle, sino solo en sus rasgos generales, los modelos de los gremios de la construcción. Desde la irrupción del positivismo en la historia del arte, el tema ha sido ignorado, mientras que, de otra parte, historiadores del arte de la época romántica, como Stieglitz, y sobre todo Schnaase, que todavía tenían contacto con el tema, no fueron más allá de la constatación y delimitación del mismo. Y de otro lado, el romanticismo, y sobre todo, ya antes, la masonería mistificante, introdujeron en las intenciones simbólicas auténticas de la antigua arquitectura intenciones falsas extraídas del espíritu de la propia época y de su ideología; así, por

ejemplo, las torres góticas «apuntando hacia el cielo», siendo así que, en verdad, y en su lugar real dichas torres eran más signos del orgullo burgués, de la «arrogancia», que de un anhelo por el cielo. Sin embargo, la auténtica intención simbólica existente en los gremios de la construcción no queda eliminada ni por su infravaloración en el positivismo ni por los añadidos sentimentales del romanticismo; para ello se encuentra el auténtico símbolo arquitectónico demasiado claramente manifiesto en la realización de las formas artísticas del momento. Y del mismo modo subsiste la continuidad del recuerdo de los gremios de la construcción en aquella tradición sacral según la cual ni siquiera un camino, para no hablar ya de un templo, puede ponerse en obra sin ritos místicos y sin norma. Los menhires druídicos como la torre escalonada de Babel, la pirámide egipcia como el templo griego con su equilibrio humano, la Roma quadrata como el mismo lugar de asambleas eslavo, todos ellos, si se parte de los símbolos de cada uno, obedecen a una ordenación muy distinta a la de la materia prima, de la técnica y de la finalidad inmediata; y la catedral gótica no constituye en este respecto una excepción. En el simbolismo gremial gótico se echa de ver aún más claramente la influencia de la mitología numérica y figurada gnóstico-dualista, tal como se conservó en los países mediterráneos, especialmente en la Provenza, extendiéndose desde aquí hacia el Norte. La arquitectura cristomórfica se distingue aquí de la pagana-astral solo por el contenido absolutamente distinto de la ordenación mítica, no por la ordenación misma. Una imagen singular de ordenación se nos ofrece, desde luego, en la arquitectura griega, una imagen puramente humana, orientada a proporciones humano-corporales, no a proporciones astrales no cristianas del más allá. Este tipo de ordenación provenía de una sociedad sin sacerdotes y hace de la arquitectura griega aquel estilo urbano y humano entre las arquitecturas, que, más adelante —valiéndose de soluciones afines o de superaciones del mito—iba a convertirse en la Edad Moderna en un mundo humano del equilibrio. Sin embargo, independientemente del carácter urbano de las construcciones griegas, la fórmula aseverada de todos los gremios de la construcción y de su utopía arquitectónica reza así: *imitación intentada de una construcción cósmica o cristomórfica, pensada como algo perfecto, y con la finalidad de una relación.* La imitación precede necesariamente a la relación anhelada, y así, en sus manifestaciones más radicales, crea la *simetría cristalina de la pirámide egipcia* o también la *plenitud de vida ordenada herática-mente de la catedral gótica.*

La belleza en la construcción pretendía, por eso, algo más que pro-

vocar externamente un sentimiento de agrado. Desgraciadamente, como ya indicábamos antes, no conocemos en detalle con claridad suficiente las «reglas» indudablemente existentes entonces. Y desgraciadamente también, los masones han aludido a este «algo más» constantemente y de modo equívoco y en gran medida falso. No obstante lo cual, hemos de prestar atención aquí a esta mascarada desquiciada y cortés, ya que es muy posible que en ella viva un eco lejano de los gremios de la construcción. Como es sabido, la masonería utiliza los símbolos del oficio de la construcción, y sobre todo, fantasea su historia a lo largo de toda la historia de la construcción. Es altamente inverosímil que esta hermandad burgués-aristocrática, con todo su charlatanismo, tenga su origen en los gremios de la construcción. Pero más inverosímil es aún que haya inventado sin más todo el juego de las alegorías arquitectónicas. Tampoco el Ejército de Salvación tiene su origen en el ejército, pero es seguro que sin el ejército no existirían ni sus sargentos ni sus tenientes; también la joven que canta los salmos presupone, en tanto que sargento, un sargento en otra parte. Y puede suponerse, con fundamento, que los hermanos deístas de la tolerancia hubieran tomado de los gremios de la construcción sus alegorías arquitectónicas plagiadas; con lo cual pueden ofrecernos un turbio acceso, no solo *faute de mieux*, a aquellos gremios. El lazo de unión con los gremios de la construcción se halla quizá en la Rosa Cruz, cuyos orígenes se encuentran en la baja Edad Media y de la cual se desprenden como una rama los masones a comienzos del siglo XVIII. En el rosacruz Comenio se encuentra, por primera vez, de nuevo, un recuerdo de la «talla de la piedra según medidas justas». En medio de toda su mistagogia, se encuentran, después, mencionados entre los masones supuestos antepasados del oficio de la construcción; y ello así mismo con curiosa referencia a los gremios de la construcción, desaparecidos hacía ya largo tiempo en el siglo XVIII. Estos antepasados serían: Moisés y los sacerdotes-arquitectos egipcios, los caldeos y magos de orillas del Eufrates y el Tigris, Hiram, el constructor del templo de Salomón, el rey sacerdote romano Numa Ponpilius, primer *pontifex*, y su *collegia fabrorum*. A ellos se añade Erwin von Steinbach, el constructor de la catedral de Estrasburgo, y en su torno toda la tradición «salomónica» del «fundamento del cantero» medieval. Se añadieron además leyendas piadosas, como la leyenda bizantina de que los planos de la Hagia Sophia le habían sido comunicados en sueños a su constructor por el arcángel Rafael. Por razón de lo cual, en virtud de la coincidencia de esta iglesia con los esquemas del cielo y de la tierra, se explica y expone en detalle la significación

mágica de la disposición de sus columnas y proporciones. Y de igual manera, en la masonería no faltan tampoco referencias a la orden de los templarios y a sus iglesias, adornadas en su tiempo con emblemas de indudable naturaleza gnóstico-cabalística. En la cumbre de todo logro figuraba para los masones precisamente el ya mencionado templo de Salomón: el símbolo por excelencia de los gremios de la construcción. El libro de las constituciones de los primeros masones denomina al templo «la más hermosa obra de la construcción sobre la tierra, desde sus orígenes hasta hoy», y ello por la razón de que la arquitectura de Hiram, su constructor, «se hallaba bajo la protección y guía especiales del cielo, y los nobles y sabios tenían como un honor ser ayudantes y obreros del ingeniosísimo maestro». La hipérbole «la obra más hermosa sobre la tierra» no surge, en efecto, del suelo de la masonería, sino que es utilizada por esta solo de modo decorativo; es una hipérbole que alienta real a través de toda la historia de la arquitectura cristiana. El plano básico del templo de Salomón influyó, casi mil años después de su destrucción, sobre las primeras basílicas cristianas, y los gremios de la construcción veían en él el modelo sagrado. La masonería no dejó de aludir a un testimonio, por lo menos, de esta tradición, un testimonio que en las historias del arte es mencionado simplemente como *factum brutum*. En una puerta ojival de la catedral de Würzburgo se encuentran, en efecto, dos columnas ornadas con extraños botones y cintas, y en su parte superior lleva la una la inscripción *Jachin* (es decir: «lo pondrá en pie») y la otra *Boaz* (es decir: «en él está la fuerza»), y las mismas inscripciones figuraban también en las dos columnas ante la entrada del templo de Salomón, procedentes quizás de un culto anterior de las alturas, es decir, de un culto solar (2, Cron. 14,2). Las cintas y botones de Würzburgo se corresponden con las cadenas y granadas del original, y también con las palabras de la Biblia: «Como rosas se hallaba en lo alto sobre las columnas, y por tanto había llegado a su término la obra de las columnas» (1, Reyes, 7,22). La tradición mágica de esta obra es tan antigua, que ya Josephus (Antiqu. Jud., I, 2) describía como «fundadas» las columnas de Enoc; los gremios de la catedral de Würzburgo traspusieron a su propia construcción desde esta antigüedad cabalística los soportes simbólicos, interpretando así la iglesia entera como el templo salomónico en Cristo. El *pathos* con que la masonería distingue la construcción salomónica alude, en todo caso, muy exactamente, al *pathos* hermético de los gremios de la construcción cristianos, y también, por lo demás, a la *imitatio* islámica. En su complementación europea, el templo era tenido en todas las construcciones cuya

religión o cuyo ingenio religioso descansaba en la Biblia como el venerado modelo de perfección de la propia arquitectura. Más aún, podría verse una colección casi completa de sueños arquitectónicos en la serie de reconstrucciones del templo salomónico ideadas hasta el siglo XIX; unas ideaciones que se extienden desde la supuesta *imitatio* del templo por la mezquita de Omar hasta el mismo Escorial, el cual, si bien tiene como planta la parrilla de San Lorenzo, se alza por obra de dos jesuitas españoles como una «reconstrucción» del templo. En la palabrería de su teoría de la consonancia o de la concordancia, los masones, es verdad, vertieron en el molde de una uniformidad absurda toda la arquitectura «desde la época de Adán», es decir, toda la historia arquitectónica. Los gremios de la construcción góticos no se sentían precisamente inspirados en el sentido de los «sacerdotes-arquitectos egipcios» o de los «caldeos a orillas del Eufrates y Tigris», sino que eran, más bien, dualistas gnóstico-cristianos, no cósmico-pansofistas como los rosacruces desde el Renacimiento. «Ay, ay, detente, detente ante la discordancia del cosmos», este rezo de la gnosis dualista caracteriza precisamente la ideología del éxodo en la que iba a surgir, sobre todo en el gótico, la arquitectura cristiana. Si aquí mencionamos, sin embargo, la masonería, lo hacemos, pese a sus fantasías históricas ocultistas y pueriles, por razón de la existencia nada inverosímil, a trechos, de recuerdos de las viejas alegorías arquitectónicas. De lo que se trata es de la percepción sobre datos de los símbolos arquitectónicos reales, de la comprensión de la arquitectura antigua por los modelos últimos que indudablemente han actuado en ella. Y por muy indiferente que pueda ser la invención de su árbol genealógico por los masones, tan importante es, sin embargo, que esta invención no hubiera sido posible si la tradición no hubiera afirmado tan terca como significativamente el contacto de los gremios de la construcción con una cierta mitología del espacio, pero también con una cierta utopía del espacio. Hay una antigua consagración de la «casa», tenida también por objetiva, a la que no puede negarse la precisión tradicional, más aún, la pedantería en la determinación de un punto mágico de contacto. La alegórica trivial de la masonería y la forma en que se hizo posible solo han aislado probablemente lo que la arquitectura sacral de todos los tiempos conformó y sobreformó: matesis de un espacio mágico, «modelo de la morada» (2, Moisés, 25,9). Como superestructura muy antigua, muy lentamente modificada, descansando sobre diversas bases normativas, y desde luego, con relaciones teleológicas cambiantes de la norma. Construcciones como el Partenón, la pirámide escalonada babilónica, la Hagia Sophia, la pirámide

de Cheops, la catedral de Estrasburgo, no han surgido, de ninguna manera, fuera de la ideología de un riguroso mundo de la fe y de la esperanza, de un mundo que determinaba la obra como su modelo. En la pirámide escalonada babilónica hace ya tiempo que se ha visto el carácter mítico-astral, en las catedrales góticas tiene que ser todavía extraído el carácter mítico-lógico de su utopía arquitectónica. Sin embargo, por doquiera, en todo el *gremio sacral de la construcción,* la voluntad artística es una voluntad de correspondencia, *una congruencia realizada con el espacio más perfectamente imaginado y utopizado en el momento.* Y puede decirse: en último término, la arquitectura sacral nace como danza pétrea según la estructura de este espacio, o también como toda una serie de máscaras para una danza de este género. Y más aún, pese a su carácter nunca sacral-trascendente, también la arquitectónica griega nació, en último término, como una *imitatio* de esta especie. Es decir, pese a la plástica corporal mantenida en la arquitectura de sus templos, cuya divina *proportio,* como diría más adelante el Renacimiento, tan noble y viva se destaca del cristal egipcio y tan armónica y serena de la plenitud de vida gótica. También en esta reflexividad equilibrada, en este viaje costero mesurado, nunca exagerado en torno a lo natural-corporal hay así mismo *imitatio,* aquella *imitatio* específica que hace suya como símbolo arquitectónico, en lugar del cristal de las pirámides y en lugar del posterior bosque de las catedrales, la figura corporal perfecta. Como un símbolo, en cuyo *humanum juvenil,* pero también abstracto, se hallan unidas en un cierto correctivo la claridad final egipcia y la plenitud final gótica. Pero también ha laborado aquí la utopía arquitectónica de la perfección, aun cuando pueda aparecer más mitigada que la del símbolo arquitectónico egipcio, y posteriormente, del gótico. Y ello, como habremos de mostrar más adelante, a pesar de que Egipto realizó, por primera vez, como ensayo arquitectónico, la posibilidad de la geometrización total, y el gótico, por primera vez, el ensayo arquitectónico de la vitalización total. Como consecuencia de lo cual, la mayoría de las otras arquitecturas del mundo contienen constantemente en sí lo geométrico-egipcio y lo vitalista-gótico como *alternativas desiderativas,* como *paradigmas de la última expresión arquitectónica*; con diversa proporción de contenido, con una lucha constante también, que solo quedó dirimida de modo abstracto justamente en el arte griego, o quizá también en el arte del proto-Renacimiento. Esta es la razón por la cual puede hablarse ya en el arte de la edad de piedra de ornamentación geométrica o vitalista, es decir, con tremendo anacronismo, hablarse de lo que, más tarde, iba a estructurarse como egipcio o gótico. Y la misma

razón por la que la arquitectura románica puede, a través del arte bajorromano, egipciar, es decir, geometrizar, y el barroco llevar en sí transfuncionado el arte gótico. Item, Egipcio y el gótico constituyen los únicos símbolos arquitectónicos radicales, y a la vez, los símbolos de la diferencia radical en el contenido de la pretendida perfección arquitectónica. Las «reglas» de los gremios de canteros góticos, y mucho antes, de los egipcios contienen, por eso, sobre el terreno ya una parcela de aquella utopía de la perfección que penetra prospectivamente las dos intenciones simbólicas. Y ambos símbolos, de otro lado, no flotan en el vacío ni carecen de objeto, sino que, como todo lo auténtico, designan *posibilidades reales en el mundo, respondentes contrafiguras nacidas de la latencia estética de aquellas posibilidades.* El símbolo arquitectónico egipcio es—como todavía veremos en detalle—el del *cristal de la muerte;* el gótico, el del *árbol de la vida,* o bien, expresado en el sentido de la ideología medieval, el del Corpus Christi. Este es el margen de variación de las utopías plástico-arquitectónicas, muy especialmente de aquellas cuya savia asciende y desciende en las construcciones de su sociedad. En la voluntad arquitectónica de Menfis alienta sobre el terreno la utopía de un *querer llegar a ser y de un ser como piedra, de una transmutación en cristal.* En la voluntad arquitectónica de Amiens y Reims, de Estrasburgo, Colonia y Ratisbona alienta sobre el terreno la utopía de un *querer llegar a ser y del ser como resurrección, de una transmutación en el árbol de una vida superior.* La Antigüedad griega significa la hermosa y feliz coincidencia de carácter humano-general, la dicha de un equilibrio nunca excesivo entre vida serena y geometría serena. En este sentido es la única referida a lo humano, aunque a lo humano abstracto, y tal que bella, y no tumultuosa juventud, una mesura *ante rem.* Pero interestructurados consecuentemente solo se nos presentan *Egipto y el gótico, lo suprarrígido allí, la exuberancia aquí.* Aquí culmina y alterna, por tanto, por lo que se refiere al arte arquitectónico extremo, la *imitatio* ya indicada de un espacio cósmico o cristoforme, como el espacio pensado en cada caso como el más perfecto, y con el fin de establecer una conexión arquitectónica con él.

Egipto o la utopía del cristal de la muerte, el gótico o la utopía del árbol de la vida

Es imposible edificar duraderamente con un material vivo. El muro hecho de ramaje, el techo de ramas en flor: todo se mustia pronto y el

invierno lo barre. La vida es demasiado perecible para la construcción, mientras que lo muerto vive aquí porque dura. El muro, aunque llega a agrietarse, debe superar, al menos, el espacio de la vida humana. La necesidad de echar mano de materia muerta o que ha muerto es imperativa para toda construcción, también para la construcción en madera, también para la construcción orgánicamente floreciente pese a ser la piedra su material. Pero una cosa es tener que echar mano de un material no vivo y otra, además, evitar en la obra toda apariencia de vida. Es lo que ocurrió de modo extremo en Egipto, en este gran estilo de la rigidez. Siempre que aparecen, sin embargo, motivos orgánicos, como lotos y papiros en los capiteles o serpientes en los signos del sol, se encuentran reducidos a sus contornos más rigurosos, desflorescientes, como prensados. El rigor responde en todos sus extremos a la forma social despótica, con sus dignidades y ceremonial; razón por la cual, en el arte egipcio casi solo las escenas populares aparecen «vivas». La abstracción de toda situación concreta llevada al extremo, la estereometría llevada al extremo se imponen, empero, en la plástica superior con la posición de quietud. Pese a toda la semejanza que se esforzó en dar a los rasgos fisiognómicos por razones mágicas, con el fin de la pervivencia personal del representado, las estatuas de los reyes y de los nobles tienden a la unidad del bloque, son unos con la piedra. Todas se hallan esculpidas en cuerpos uniformes, todo movimiento se halla en suspenso, incluso desterrado por medio de un escabel sobre el que se sienta en cuclillas: la inmovilidad es su honor. La estatua griega recuerda y significa un cuerpo vivo, la egipcia representa un cuerpo muerto que espera que una fuerza mágica en su propia muerte le preste el entusiasmo del muerto vivo. La culminación en esta plástica tiene que encontrarse allí donde ningún cuerpo orgánico perturba, sino que se halla oculto, o en otras palabras, como Hegel dice, en el cristal en que un muerto mora: o lo que es lo mismo, en la pirámide. En ella, que era expresión de la unificación del imperio, del culto central del monarca, alcanza su más alta cima el arte egipcio, no solo como ceremonial, sino, afín a este, como arte sin más de la rigidez y de la muerte. Ningún recuerdo posible, ninguna reproducción de motivos orgánicos se nos muestra en sus muros lisos y vacíos, en su forma cristalina. Con esta forma, empero, aparece algo nuevo que supera con mucho la mera voluntad de rigidez e inflexibilidad. Las pirámides, que ofrecen su triángulo por doquier, a la vista del espectador, son construcciones de una significación casi impertinente. Su finalidad práctica inmediata, servir de cámara mortuoria con accesos insignificantes, podía haberse llenado también,

como, p. ej., en las tumbas de los hunos en la edad de piedra, en forma de lomas de tierra inclinadas o bien en forma cúbica. En cambio, se nos ofrece el llamativo triángulo, solo aquí existente en esta pureza; y como en el imperio intermedio las pirámides pierden tamaño hasta convertirse en pirámides enanas, es difícil suponer que la forma se escogiera para ofrecer al faraón muerto una techumbre especialmente elevada. Junto a una escuadra, un nivel y una pequeña escalera, en el nuevo imperio se daban a los muertos pequeñas pirámides, las cuales, como dice un texto de las pirámides, debían ayudar a los fallecidos a contemplar el sol en su orto y en su ocaso. En principio es seguro que las pirámides, en tanto que construcciones, pretendían ser reproducciones cósmicas, lo mismo que las construcciones sacrales de todas las religiones astrales, desde los menhires celtas en círculo, los cromlech, hasta las torres babilónicas escalonadas. También la torre babilónica escalonada pretendía ser una reproducción del cielo, del monte celestial tal y como asciende en sus siete grados planetarios.

Estas pirámides escalonadas existieron también en Egipto, más aún, la construcción de las pirámides dio comienzo con la pirámide séxtuple de Saccara. Pero, a partir de la cuarta dinastía, el triángulo—que en la pirámide de Cheops va a alcanzar casi la altura de la catedral de Estrasburgo—triunfa; triunfa el cuádruple perfil triangular sobre el cuadrado, el monte celestial en forma que se ha hecho regular y ordenada. Una explicación cuyos ecos aún no se han apagado, aunque no indisputada, se inicia con las mediciones realizadas en la pirámide de Cheops por el astrónomo inglés Piazzi Smyth. Según Smyth, el «purpose of the Great Pyramid» era, desde luego, revelar en sus proporciones las proporciones del universo entonces conocido y responder a ellas. El ángulo superior, la inclinación del eje, las verticales, parecen estar siempre en consonancia con posiciones estelares, y la altura de la pirámide se encuentra en relación armónica con la supuesta dimensión de la tierra, la inclinación de los muros responde al ángulo de Alpha Draconis, la estrella polar de entonces, y así sucesivamente (cf. SMYTH: *On the Reputed Metrological System of the Great Pyramid,* 1864, y *Our Inheritance in the Great Pyramid,* 1880, págs. 380 y sgs.). Desde entonces, se han corregido muchas de las mediciones realizadas por Smyth, y sus relaciones astronómicas han sido rechazadas de plano por egiptólogos como Ludwig Borchart y por historiadores como Eduard Meyer, mientras que los aficionados las hinchaban gigantescamente (cf. NOTLING: *Die kosmischen Zahlen der Zeopspyramide,* 1921, y—desde un punto de vista antroposófico—BINDEL: *Die ägyptischen Pyra-*

miden, 1932). Pero, pese al veredicto oficial, y pese a los sucedáneos ocultistas de los aficionados, la pirámide mantiene su orientación cosmomórfica y su carácter de reproducción, hermética y como cristal lejano a la vida se alza en el seno de aquel mito astral que, en tantas conformaciones distintas, rige las jerarquías del antiguo Oriente. Pese a su romanticismo por Egipto, tan corriente en el helenismo, Plutarco se basaba en tradiciones existentes y comprendidas, cuando escribía *(De Isi et Osiri,* Cap. 56): «Los egipcios, por tanto, se imaginaban la naturaleza del universo bajo la imagen del triángulo más hermoso.» La pirámide concentraba el cielo en un punto central, en una cúspide, desde la que irradiaba, igual por todos los lados, inmovilidad inorgánica sobre la tierra; el templo de Carnak muestra el mismo orden inmóvil en la techumbre estrellada, en los muros y columnas descendentes, en el suelo, cuya decoración vegetal representa el valle del Nilo inundado. Las columnas, a las que hay que atribuir, no solo construcción técnica, sino también la fe en una significación simbólica, los muros del templo, cuyas pinturas y relieves representan las estampaciones del cielo en la tierra, son, por así decirlo, las caras de la pirámide desarrolladas exotérica, empíricamente; de acuerdo con lo cual, la cara externa del muro se halla en inclinación oblicua. Y esto último, no porque las presas en el Nilo hayan servido de modelo a la inclinación (hay muchas presas oblicuales y muchos taludes en el mundo, pero solo pocas pirámides), sino porque aquí, como en el Eufrates, los muros mantenían el ángulo de las pirámides. En la geometrización fanática de todo el arte egipcio se expresa su utopía arquitectónica: *cristal de la muerte como presentida perfección, reproducido cosmomórficamente.*

Muy otro es el caso, cuando se niega la piedra y se quiebran sus aristas. La vida que se hace y dispone cristianamente no quiere ninguna rigidez. Sino, al contrario, quiere ser eterna; y precisamente por ello, el ornamento gótico es el más incitante y exuberante, en el que no hay ni una línea recta ni una circunferencia. Floreciente en el siglo XIII con una gran riqueza del detalle—tal como corresponde a una liberación primaria del orden feudal—, con un ímpetu directo hacia lo alto de todos sus elementos—tal como corresponde a la liberación de las ricas ciudades del orden clerical—el gótico es una arquitectura urbano-mística, y por ello, distinto con máxima brillantez, con máxima dinámica del románico, este castillo feudal de Dios. En tanto que el movimiento orgánico se prosigue trascendiéndose a sí mismo, burbujea y triunfa tanto más con la inquietud cristoforme. Plantas, cuerpos animales, incluso cuerpos monstruosos, se insertan sin esfuerzo en la ornamentación gótica, y se insertan, no

prensados ni estilizados, en el relieve. La exterioridad como la interioridad de la catedral gótica ha podido, por eso, compararse hasta el hastío con un bosque. Y es que, en efecto, las ramificaciones se hallan incorporadas de modo afín en lo orgánico-pétreo, y la construcción termina en la cúspide con un crucero. Los pilares tienden hacia lo alto, los capiteles son simplemente nudos en este movimiento, la techumbre no es más que la eclosión de este inacabado verticalismo, los muros se encuentran abiertos con vidrieras gigantescas rojo-gualdas que relatan leyendas; una luminosidad orgiástico-piadosa penetra aquí proveniente de un mundo distinto del de la naturaleza. La medida de toda la arquitectura es el anhelo hacia la interioridad y hacia lo alto, entendido como lo interior. Esta tendencia hacia lo alto organiza todas las proporciones arquitectónicas: «Las plásticas anhelantes encuentran aquí su ámbito, en figurillas y capiteles se despliega, en un arte increíble de cantería, una representación de redes y ennudaciones, penetrado todo con la proporción y las rosetas de las vidrieras encendidas de luz; y así surge el abovedamiento, no la bóveda, y un *pathos* dinámico gigantesco que hace que todas las partes tiendan hacia lo alto, tanto en la nave central como también en las profundidades del coro. Pecado y penitencia, brillante belleza diabólica y reino del alma calma, rendida, serena, se encuentran, ante todo, en estas gigantescas catedrales figurativas, haciendo de ellas un signo petrificado de la perfecta y resistida aventura cristiana» *(Geist der Atopie,* 1923, páginas 33 y sgs.). Se trata de un entrecruzamiento de excitación que ningún arte había conocido hasta entonces, de una ornamentación excesiva que no aplaca la excitación, sino que se corresponde con ella. Tenemos aquí la contraposición de la suave-orgánica regularidad de los griegos, de las dimensiones mesuradas de las columnas jónicas y de la concordancia entre ellas y la carga del arquitrabe; se trata, sobre todo, de la contraposición más estricta respecto a la utopía estrictamente inorgánica del cristal en Egipto. *En Egipto el ornamento, y sobre todo, el floreciente, orgánico, constituye una anomalía, mientras que en el gótico es el simbolismo mismo del impulso ascendente y del júbilo.* Frente a esta plenitud orgánica-trascendente nada significan las escasas simetrías inorgánicas del gótico: las reducidas subdivisiones de las mismas ojivas y torretas, las múltiples divisiones, subsunciones y también geometrizaciones que se no presentan externamente. Si la cúpula de la catedral de Estrasburgo forma un triángulo—un triángulo agudo—no puede decirse que lo forma con pureza, sino cortado y quebrado por espirales a los lados, mientras en lo alto se encuentra el crucero; el triángulo, en consecuencia, es algo floreciente,

en guerra con la pirámide, e incluso como tal triángulo un anti-cristal. El gótico muestra así una *imitatio* completamente distinta de la cosmomórfica, y en último término mítico-astral; con una dinámica que con su mensaje entusiástico solo alcanzará, de nuevo, el barroco, el gótico se nos muestra como el extremo polo opuesto de la inmovilidad granítica egipcia, se nos muestra como *orden radicalmente orgánico*. Y este determina, a su vez, casi todos los detalles de la construcción en las iglesias, simbólicamente en su orientación a la resurrección y la vida, de tal suerte, que precisamente los ornamentos vegetales están referidos místicamente a un jardín milagroso de la Madre de Dios, todo en el sentido de la botánica trascendente que se había constituido en la baja Edad Media. Así como la construcción contiene regularidades geométricas de naturaleza inorgánica, triángulos, círculos, así también, sin duda, se contienen en ella referencias cosmológicas: la roseta circular se corresponde con el zodiaco, las arañas de cristal con las esferas planetarias superpuestas. Pero las arañas con sus luces superpuestas en forma de círculo responden más genuinamente a una *imitatio* de la planta licnis o rosa celeste, y en el espacio puesto en movimiento en su totalidad termina toda reproducción de la estática universal. Por doquiera triunfan, en último término, proporciones y conformaciones paradójicas en comparación con las del universo: la planta responde al cuerpo extendido de cristo con el altar como cabeza, la cúpula simboliza la garganta mística que da a luz al Hijo en tanto que pronuncia su nombre, las vidrieras se corresponden con las piedras preciosas insertadas en los muros de la Jerusalén celestial (cf. Josef Sauer: *Symbolik des Kirchengebäudes,* 1924). Por muy grande que fuera—dado el largo tiempo requerido para la construcción y los cambios frecuentes de los planos—la multitud de las partes arquitectónicas irreferidas simbólicamente o simbólicamente trocadas, el canon supremo era siempre el de una cristoformidad mágica, «*in tipo et figura ecclesiae et corporis Domini*», según la exigencia de San Agustín, que el gótico iba a hacer realidad. Las proporciones de la catedral gótica son las des-proporciones del orden cristológico en relación con el orden cósmico; esta es la verdad sobre el terreno en el justo fundamento del cantero. Aquí se intenciona realmente la huida de Egipto en la arquitectura, la secuencia de la resurrección de la tumba con la piedra tallada (Marcos, 16,4). Si Egipto estaba ordenado hacia el cristal de la muerte como supuesta perfección, con la misma decisión se halla ordenado utópicamente el gótico hacia la resurrección y la vida. Su símbolo arquitectónico es, por eso, necesariamente el destierro de la muerte, la anti-muerte, es *árbol de*

la vida como supuesta perfección, reproducida cristomórficamente. Si el arte egipcio lleva en sí como piedra el querer llegar a ser, el gótico lleva en sí el querer llegar a ser como el árbol de la vida, como la vid de Cristo; y solo estos dos estilos arquitectónicos han llevado radicalmente hasta el final su *imitatio.* Todos los estilos derivados de estos dos órdenes, el de la severidad y el de la plenitud, se modifican históricamente, pero solo en Egipto y en el gótico se desarrollaron tan grandiosa como divergentemente sobre su fundamento religioso de cantería. Estos son los rasgos decisivos de las formas arquitectónicas mismas pirámide-catedral; ambas representan el intento de construir la reproducción de un espacio perfecto: en un caso, el de la muerte serena con cristal; en el otro, el del excelsior orgánico con árbol de la vida y comunidad.

Otros y aislados ejemplos de espacio modélico en la arquitectura antigua

De tal suerte es antigua la preocupación a que está sometida la actividad constructora. La construcción no satisface solo la necesidad de morada y otras semejantes, ni quiere solo producir goce contemplativo. Ni en el sentido de servicio, ni en el sentido del arte aplicado, ni en ningún sentido degustador. La arquitectura se encuentra estrechamente vinculada con la situación social, con su poder y su influencia. Y a la vez, la construcción no posee solo carácter superestructural, sino que es también un arte plástico, es decir, objetivo. Y como tal, lo mismo que todas las artes plásticas, se atiene al mundo visible, se lo incorpora, lo conforma tentativa-esencialmente. Ahora bien: ¿dónde se encuentran las formas visibles, es decir, naturales que pueden darse al constructor como se dan, p. ej., a un pintor o a un escultor? Aquí hay muchas lagunas; el arquitecto solo encuentra datos aislados como modelo, pero mucho menos la totalidad en sentido propio, es decir, la casa. Para la disposición principal la arquitectura puede, desde luego, recibir sugestiones de un huevo, de un panal, de un nido. Para la ornamentación, y ya desde siempre, se han utilizado modelos orgánicos, el acanto, el loto, la concha; la columna es un tronco, la cúpula puede ser una reproducción de la caverna y el interior de la catedral puede serlo del bosque. El arquitrabe descansa sobre la plancha rocosa (la puerta de los leones de Micena muestra todavía este origen), y en términos generales, el problema fundamental de la estática es, sometido, desde luego, a las leyes naturales, la distribución de la fuerza

y la carga. El constructor ha sido de siempre, en gran parte, técnico, más aún, en ningún arte, si se exceptúa la música, se presentan tales relaciones matemáticas y físicas—no solo en detalles, sino en sus propios fundamentos—, y en ninguno tienen que ser tan tenidas en cuenta, por razón de la estática en un caso, y por razón de la armonía en el otro. Todo ello es, sin duda, cierto, pero, a pesar de ello, el arquitecto tiene que inventar o descubrir la totalidad y unidad de su obra, la casa misma, de acuerdo con modelos que no se hallan en lo *dado directamente* en el mundo exterior, o por lo menos, no dado en su inmediatez fija. La música, que también posee, es cierto, fundamentos claramente físico-matemáticos, pero menos modelos universales directos que la arquitectura, se imaginó en un tiempo en esta situación una armonía de las esferas. Y ello instructivamente no sin influencias del antiguo Oriente, es decir, desde el mismo punto de vista cósmico, que, como hemos expuesto, sirvió de ordenación —partiendo de una proporción cósmica—al arte babilónico y egipcio. La teoría astronómica de la armonía ha impedido, desde luego, más que fomentado, el desenvolvimiento de la música, al revés de lo que ha ocurrido con la fe en la proporción cósmica dentro de la arquitectura. La fe en la proporción aportó a este arte—objetivo desde un principio—toda la mitad pagana de su reino. Esta fe le dio una imagen de perfección específica, un sustentáculo objetivo, aunque no dado en el mundo inmediato, una morada cósmica que eliminaba justamente la intemperie del hombre. Y si bien Egipto constituye la más radical aproximación a ello, lo cristalino-inorgánico sigue influyendo durante largo tiempo en la arquitectura. Influye aquí en lo pequeño como en lo grande, tanto en el noble placer y búsqueda de formas puras como en el orden esclarecido, al que solo se le caracteriza parcialmente al denominarle orden clasicista. Por lo que se refiere a las formas singulares más bellas, se extraen, desde luego, en su totalidad de la vida en que se dan, pero son también, sin embargo, preferentemente geometrizadas. Y así, por ejemplo, el huevo, aunque es un caso aislado, aporta un modelo estático que puede perseguirse hasta la actual línea aerodinámica. Y así, en épocas clasicistas, la línea ondulada e incluso sinuosa se geometrizó como la más perfecta y bella, como «penetración e influencia recíproca de lo uno y lo múltiple», tal como lo decretaba el pintor y esteta Hogarth en su célebre *Analysis of Beauty*, 1753, a quien iba a seguir Lessing en su teoría del arte. En el clasicismo epigonal del siglo XIX, p. ej., se distinguió con muy clara geometrización la sección áurea, según la cual, en la construcción, si quiere ser bella, el todo ha de comportarse respecto a sus partes mayores como estas res-

pecto a las menores. Al perseguir la escuela del esteta formal Herbart esta relación a través de la estructura de las plantas, animales, cristales y del sistema planetario, a través de las combinaciones químicas y de la conformación de la superficie (ZEISING: *Asthetische Forschungen, Das Normalverhältnis der chemischen und morphologischen Proportionen,* 1856), se aplicó al arte plástico una nueva armonía de las esferas—si bien vaciada formalistamente—con el fin de explicar y también de reglamentar su belleza. En la misma línea, aunque mucho más distinguida, figuran finalmente también desde este punto de vista las *divinae proportiones* que trataban de perseguir el renacimiento de Vitruvio y el renacimiento geométrico del siglo XVI, Vasari, Pacioli y Vignola; una especulación del cristal que, con gran consecuencia, tomaba sus fundamentos del *Timeo,* el «más egipcio» de todos los escritos de Platón. Aquí no solo se encuentra el arquitecto del mundo o demiurgo, sino que su fruto está madurado de modo totalmente geométrico, desde el triángulo de las partes fundamentales hasta los múltiples poliedros en que se inserta el universo. En todas las formas geometrizadas el modelo es finalmente no algo dado en las singularidades, sino algo que penetra—que se cree que penetra—el cosmos, es decir, una especie de arquitectura canónica del universo. Su manera geométrica debe constituir sin más el sustentáculo ordenador para las *divinae proportiones* en la arquitectura misma, una arquitectura traslúcida, estructurada de modo euclidiano-reposado. Y así mismo se nos pone de manifiesto: no solo la claridad, sino, más todavía, el latente mito astral en toda su apoyatura cristalina, casa y canon puede e incluso tiene que llevar a la utopía de Egipto, muchas veces por el camino del clasicismo. Ledoux, el máximo arquitecto clasicista, no por acaso, ni sin un trasfondo, construía en una serie de cubos, esferas, pirámides y elipses. La arquitectura romana, según nos muestra la más vigorosa arquitectura clasicista, llevaba en sí misma, procedente de Etruria y de la Roma *quadrata,* esta conexión geométrico-geomántica y cosmométrica. Este rasgo se hace realidad de la manera más decisiva en Egipto y Babilonia, pero, en las estribaciones de estas cúspides, la *imitatio mundi,* muy diversamente secularizada, se convierte también en un artículo de fe constitutivo y vinculante en Roma. El mismo Vitruvio, tan lejano a la primitiva Roma *quadrata,* fundamenta las tres exigencias de una construcción perfecta, la *firmitas, utilitas* y *venustas,* de modo, en último término, astronómico, es decir, cosmomórfico. Todo el libro noveno de su tratado de arquitectura, de tanta difusión en el Renacimiento, trata, con toda su sobriedad, muy significativamente de astronomía y astrología, de las fases

lunares, del zodiaco y de los siete planetas, de la influencia de las constelaciones estelares sobre la tierra. Y cien años después de Vitruvio tiene lugar, así mismo, un nuevo contacto con la herencia cosmométrica de Etruria—tal y como si se tratara de una importación del mito de Helios—, cuando un arquitecto de Damasco erige en Roma el *Panteón,* esa cueva cupulada, y a la vez, cúpula celeste. Más que en ninguna construcción clásica se echa de ver en esta construcción tardía la *morada universal canónicamente visible,* tenida como creencia pagana. Porque precisamente la forma circular que se nos muestra en el Panteón no es la forma cómoda y abarcable de las casas del tesoro público griegas, de los almacenes romanos, incluso de las cisternas y fuentes, sino que está dispuesta mágicamente y reviste, por eso, una especial antigüedad. Y es así que el *sphairos* Panteón aparece ya mucho antes en los antiquísimos templos de los Penates, en el altar circular, en la forma circular e incluso en la cúpula del templo de Vesta. Y tampoco la forma ovular del circo romano e incluso la forma circular del coliseo carecían de relaciones mítico-naturales; y es que la gran arquitectura romana mantenía contacto, mucho más que la griega, con antiquísimos modelos de naturaleza urano-chtónica, es decir, con una arquitectura canónica de la tierra y del cosmos. Sin la consideración de las mediaciones sociales, aquí especialmente de la ideología religiosa del momento, de la utopía en particular, no pueden entenderse los estilos fundamentales arquitectónicos, como no pueden tampoco entenderse sin un conocimiento profundo de sus fundamentos sociales. Incluso la «cara áurea» de Nerón, que a tantos palacios encantados iba a servir de modelo más tarde, poseía, según la descripción de Suetonio, una techumbre quebrada en forma de estrella y en su centro una esfera de ébano «que giraba continuamente, día y noche, como el universo». Del coliseo arrancan también conexiones con los pesados cilindros del castillo de Sant'Angelo, conexiones solo comprendidas y queridas bajo Hadriano. El *Panteón* tenía así que reflejar tanto más el universo, con su cúpula y sus rosetas en forma de estrellas, con siete nichos de planetas y el ojo que mira desde lo alto; Dio Cassius llamaba sin ambages a la construcción «una alegoría del cielo». Su objeto arquitectónico es el cosmos astrológico-estoico, si bien ya no el cosmos altamente estereométrico de las pirámides y templos egipcios. Se halla todavía lleno de un cielo imperturbado, paganamente perfecto, es decir, sin la pretensión—que tan pronto iba a manifestarse—del mito del logos contra el mito astral, de Cristo contra los cosmocratores (Ef., 612). Y solo aparentemente se repite la cúpula universal del Panteón en la de la mezquita; porque, al igual del cristianismo, que

había de hacer pronto su aparición, también el islamismo, basado en la Biblia, cree en la transitoriedad del mundo, y tiene igualmente un juicio final y otro orden en sus fundamentos. El Panteón no es, por eso como interpreta Spengler, la primera mezquita en suelo europeo, sino la *última pura construcción astral.* La mezquita de Omar en Jerusalén, la Hagia Sofía, la capilla del palacio de Carlomagno en Aquisgrán dan a la edificación central y a la cúpula un sentido completamente distinto: ninguna de estas construcciones persigue la redondez del mundo, sino una salvación en un Dios interior y supraterreno. La misma salvación que, más tarde, cuando la cúpula desaparece del arte cristiano, hizo mantener la forma redondeada del ábside, como algo que con Cristo pone al abrigo del mundo. La correlación arquitectónica que sirvió de modelo a la arquitectura mítico-astral era, en cambio, en todas sus enormes variaciones, la *perfección del mundo.* Ya no tan mundoforme, como intencionadamente cristoforme se separa, por primera vez, la severidad de Bizancio de la severidad de Egipto.

Porque, de ahora en adelante, se piensa en una casa del otro lado, y a ello va a seguir la construcción. La construcción ya no es pagana, sino que se sitúa en la *salida* de este mundo existente. Y solo aparentemente se opone a esta casa de la salida la entrada, muy ensalzada, en el mismo mundo, con la que la Biblia comienza. La Biblia alaba a su Dios como creador del mundo, y sobre todo, como el creador, se dice, muy satisfecho con su obra. Esta imagen del constructor del mundo no es, sin embargo, originariamente bíblica, sino pagana, es decir, ha surgido de un suelo distinto al judeo-cristiano. Ni siquiera se halla por doquiera en todas las leyendas paganas de la creación del mundo; ni las leyendas griegas, ni las nórdicas ni las babilónicas nos presentan al dios supremo como hacedor del mundo. Este dios es primordialmente agipcio y procede de Menfis, el centro artístico de la religión egipcia. Allí se encontraban los talleres escultóricos tenidos por sagrados, allí figuraba como dios-patrón el supremo dios egipcio, Ptah, allí dominaba su sacerdocio como el más poderoso del viejo imperio; la imagen primigenia del *creador del mundo, muy distinta de Jahvé, el dios del éxodo,* es el dios-escultor de Menfis, Ptah. Un dios-artista de esta especie solo se encuentra en Egipto (sobre Ptah como demiurgo, cf. BREASTED: *Geschichte Ägyptens,* 1936, pág. 214) y solo de la inserción del concepto de Ptah en Jahvé iba a surgir la secuencia del constructor del mundo, y la aparente secuencia de su obra cósmica también en la intención bíblico-cristiana. El código sacerdotal del siglo v, que constituye el primer capítulo del Génesis bíblico, ha conservado en

este punto la historia de la creación de los jahvistas del siglo VIII, de igual manera que estos conservaron la cosmogonía de Menfis. Babilonia, que, por lo demás, tanta influencia ejerció sobre el mito bíblico, solo aportó a la Biblia la idea del Dios ordenador, aunque este, desde luego, robusteciendo al creador Ptah en Jahvé. El dios imperial babilónico Marduk se unió como fundador del orden a Ptah, el fundador del mundo, el excelente regidor del cosmos al excelente constituidor del mundo, el que, desde un inicio y principio, había terminado todo en perfección, separando las aguas del cielo y de la tierra, y dando forma a la tierra. Solo ahora se situó también en la Biblia la entrada del mundo, es decir, su supuesta perfección, una perfección que no parecía precisarla ninguna casa al otro lado, *ningún éxodo de lo existente.* Solo ahora se convirtió en la creación bíblica el fango del Nilo que Ptah modelaba en las aguas de las profundidades, se plantaron estrellas que fijan el tiempo, y en la obra de Ptah aparecen distinciones y determinaciones de naturaleza regional-reguladora: los días de la creación. En suma, el conocido relato bíblico de la creación nace con el constructor del mundo egipcio y el ordenador del mundo babilónico, una obra, esta creación, cuya excelencia legendaria iba a aportar una apariencia cosmomórfica también a la arquitectura no pagana. En la Biblia, empero, la excelencia sólo se menciona una vez (1, Moisés, 1,31) y la obra misma del mundo, acabada por el Dios supremo, procede del *país opuesto a la Biblia,* de Egipto-Babilonia. Porque, como Dios del éxodo de Egipto, Jahvé es extraño como medida al mundo existente; su Canaán no es el cosmos. Impaciente, por no decir rebelde frente al cosmos concluso, sobre todo frente al dado en la tierra a los judíos, se comporta el Dios de Isaías, que promete un nuevo cielo y una tierra, para que no recuerde lo anterior, es decir, la del Génesis (Isaías, 65,17). Y solo a *esta casa del otro lado, al Canaán que el éxodo tenía que tener ante sí, se halla ordenada absolutamente la arquitectura no-pagana, en tanto que anti-Egipto.* Las imágenes arquitectónicas antiguas, es decir, cosmoteológicas de Amós, del Libro de Job, de algunos salmos, no dicen tampoco nada en contra de esta concepción del éxodo, porque se encuentran superadas en su lugar mismo por otra esperanza, por otro esquema. «El es el que construye su sala en el cielo y funda su choza en la tierra» (Amós, 9,6); el salmo 104 ensalza el cielo como un tapiz y la tierra como un suelo entarimado, y en el Libro de Job (38, 4,6) se lee que, para la creación del mundo, Dios utilizó una plomada, hundió los pies de la tierra en un fundamento y la puso una piedra angular. También la disposición del tabernáculo se nos ha transmitido con cierta analogía a la perfección del

mundo: el *sancta sanctorum* se correspondía con el cielo, el santuario exterior con la tierra, el pórtico con el mar, el candelabro de siete brazos con las siete luces celestiales. Con la constante indicación en cifras de sus proporciones y partes, el mismo templo de Salomón nos recuerda la geometría sagrada tal como nos es conocida por los templos escalonados y las pirámides y tal como retorna en los restos estelares mítico-astrales de la Jerusalén celestial. Pero todo ello nos dice tan poco como el zodiaco en los rosetones góticos o como la aparente semejanza de la cúpula bizantina con la cúpula celeste; el cuerpo extraño está, pese a todo, sometido, el palacio de Ptah se ha reconstruido como iglesia del éxodo. También la emanación gnóstica de la luz que va a penetrar en el símbolo arquitectónico gótico posterior es completamente diversa del reflejo del universo, es decir, de todo Panteón, adopte este la forma que adopte; porque esta emanación procede en la gnosis cristiana de un «segundo eón», del eón de un mundo futuro. Puede afirmarse, por tanto, que, desde el punto de vista histórico-religioso, el sueño arquitectónico de un mundo mejor ha tenido como cauce y desembocadura en Egipto la adoración del sol, y bíblica-proféticamente el éxodo: fuera justamente del Egipto del mundo anterior. Dentro de esta ideología, ello no puede ser expresado más claramente que lo que lo hace Maimónides en un pasaje dedicado a la arquitectura lleno de ideología histórico-inmanente, es decir, adecuada. Maimónides comenta la leyenda según la cual Abraham habría escogido la parte occidental del monte Moria para la construcción de su santuario, y nos dice: «La razón de ello se encuentra, en que la fe entonces dominante en el mundo era la adoración del sol, venerando a este como un dios, de tal manera que todos los hombres se volvían hacia el Oriente. Por este motivo, en el monte Moria, es decir, en el lugar del santuario, Abraham se volvía hacia Occidente, de suerte que daba las espaldas al sol» *(Guía de los perplejos*, III, Meiner, 1924, pág. 275). Se trata de una corrección del punto de vista oriental realizada por una actitud anti-Egipto, anti-Babilonia, de ese Oriente en el que, todavía para Colón, había sido creado el mundo y se hallaba el paraíso terrenal. En el que se basaba, sobre todo, el mito astral, es decir, aquel que presentaba, en último término, como cósmico-geométrico el espacio modélico de la arquitectura. Mientras que, en cambio, dentro de la ideología arquitectónica bíblico-cristiana, sobre todo en su simbolismo arquitectónico, tenía que rechazarse aquella orientación del mundo hacia el punto en que sale el sol, inclinándose crecientemente por la orientación hacia el punto en que desaparece y se pone junto con todo el orden universal existente. Desde San Agustín, y a través de toda

la Edad Media, se ensalza la construcción eclesial, por eso, como reproducción de aquella otra construcción que quería llevar como rótulo no orden centrado, sino libertad federativa, lo que aquí significa «libertad de los hijos de Dios». Aquí se halla la esencia radical del gótico, ese intento de una *nueva comunidad humana y una nueva construcción del mundo labradas en la roca y en la piedra.* Su imagen arquitectónica de la esperanza era el «agua viva», la «madera de la vida» de las que el capítulo final del Apocalipsis hablaba al hombre medieval. Ello debería ser el «nuevo cielo», pero también la «nueva tierra», en un pórtico anticipado como el de la catedral: con el gigantesco movimiento vertical de las torres y de las columnas, con la luz multicolor de las vidrieras en el interior, a través de la cual descendería sobre los fieles medievales un mundo completamente distinto, un mundo de Cristo.

Hasta aquí, sobre el querer hacerse como piedra o como árbol de la vida en la composición radical de la arquitectura antigua. El problema es solo cómo, después de la desaparición de su ideología religiosa, y tras una arquitectura completamente nihilificada por el tardocapitalismo, van a poder, van a tener que funcionar los espacios modélicos cristal o árbol. Ambos plantean alternativas, alternativas que—ahora casi sin ideología religiosa—van a ser acalladas abstractamente en el clasicismo griego. De lo que se trata, sin embargo, es de superarlas en unidad concreta; en una claridad que no mata la plenitud, en un orden de cristal que no excluye la libertad del ornamento vivo, sino que lo tiene como contenido.

II. LA EDIFICACION DEL ESPACIO VACIO

NUEVAS CASAS Y CLARIDAD REAL

> Un fórceps tiene que ser liso; unas pinzas para el azúcar, de ninguna manera.
>
> (E. BLOCH: *Espíritu de la utopía*, 1918.)

Hoy las casas aparecen en muchos sitios como dispuestas para el viaje. A pesar de que carecen de adornos, o quizá por ello mismo, en ellas se expresa una despedida. En su interior son claras y frías como la habitación de una clínica, hacia el exterior causan la impresión de cajitas sobre barras móviles, y también la de barcos. Tienen techos planos, ojos de

buey, escalerillas, bordas, lucen blancas y meridionales, y, como barcos, tienen ganas de desaparecer. Más aún, la sensibilidad de la arquitectura occidental llega a tanto que, ya mucho antes, indirectamente, venteó la guerra—la de Hitler—y se preparó para ella. Y aquí ni siquiera la forma de barco, puramente decorativa, es suficientemente real para el impulso de la fuga característico de la mayoría de las gentes en el mundo capitalista de la guerra. En este mundo se proyectan, desde hace tiempo, casas sin ventanas, iluminadas y aireadas artificialmente, aceradas en todos sus puntos, una verdadera casa blindada. Mientras que, en sus orígenes, la arquitectura moderna estaba orientada hacia el exterior, al sol y al público, ahora aumenta la necesidad de una seguridad vital hermética, por lo menos en el espacio habitado. El rasgo originario de la nueva arquitectura era la apertura, y así quebró la oscuridad de las cavernas y abrió panoramas a través de leves paredes de cristal. Pero este equilibrio con el mundo exterior era, no hay duda, prematuro. La desinteriorización se convirtió en vacío, y, dado el espectáculo actual del mundo capitalista, el ansia meridional del mundo externo no significaba dicha ninguna. Porque aquí nada bueno acontece en la calle, al sol; en la época del fascismo la puerta abierta, la ventana de grandes dimensiones son algo amenazador, y la casa ha de convertirse, de nuevo, en fortaleza, cuando no en catacumba. Las grandes ventanas llenas de mundo exterior necesitan una exterioridad llena de gentes extrañas sugeridoras, no llena de nazis; la puerta de cristal de arriba abajo presupone que haya fuera un sol que penetre y luzca hacia el interior, no la Gestapo. No sin conexión con las trincheras de la primera guerra mundial, y desde luego, en conexión con la—inútil—línea Maginot de la segunda, se ha ido desarrollando el plan de una ciudad subterránea, como una ciudad de la seguridad. En lugar de los rascacielos se siente la tentación de *earthscraper*, esplendorosos agujeros de tejón, ciudades subterráneas salvadoras. Y arriba, a la luz, se nos aparece, a su vez, el plan escapista, poco real, pero muy decorativo, de una ciudad alada, tal como ha sido utopizada en Stuttgart y en París: las casas se alzan en forma esférica en la cima de un mástil, o bien penden como verdaderos globos sostenidas por cables; en cuyo último caso, las construcciones oscilantes se nos presentan muy separadas y muy dispuestas a partir. Pero todas estas formas imaginadas nos muestran tan solo que las casas tienen que ser soñadas, de nuevo, aquí como cavernas, allí sobre estacas.

Ahora bien: ¿qué ocurre cuando sobre tal suelo se pretende aparentar, sin embargo, un salto hacia la claridad? Lo que, en efecto, se ha intentado arquitectónicamente, aunque ahora con el gusto desapacible y

afirmado de ventanas y ventanas y de casas y aparatos igualmente fríos y claros. Ello se presentó, desde luego, como liberación del moho del último siglo y su indecible ornamentación. Pero, sin embargo, y a medida que pasaba el tiempo, se vio que todo iba a quedarse en esta liberación, más aún, que, dentro del vacío tardoburgués, tenía que quedarse aquí. Cuanto más tiempo pasa, más claramente se percibe como divisa sobre las nuevas casas y todo lo que se halla en relación con ellas: ¡Hurra, no se nos ocurre nada más! En un estilo de vida tan abyecto como el tardoburgués, lo único que puede conseguir una mera reforma arquitectónica es carecer de alma, no de modo disfrazado, sino con toda decisión. Esta es la consecuencia, cuando no hay un tercer término para la fantasía entre los muebles tapizados de terciopelo y la silla tubular, entre las oficinas de correos en estilo renacentista y las casas como colmenas. El efecto es tanto más helador, cuanto que no muestra ni un rincón acogedor, sino solo la trivialidad de la luz; y ello, aun cuando la intención en sus orígenes fue, sin duda, la limpieza, una limpieza de aspirador de polvo. Adolf Loos en Europa y Frank Lloyd Wright en América trazaron las primeras líneas negativas contra la ampulosidad epigonal. Wright, desde luego, con odio a la ciudad, en parte anarquizante y en parte saludable, con la idea de parcelar las ciudades asesinas en *home towns*, en una «Broadacre City» y diez veces más espacio del que se estaba acostumbrado a tener. Corbusier, a su vez, proclamaba, al contrario, la «máquina vivienda» de la gran ciudad, y trazó, junto con Gropius y otros artistas menores de la nueva objetividad, aquella especie de arte ingenieril, que tanta ostentación hace de ser progresivo, y que tan rápidamente se ha estancado y convertido en chatarra. Desde hace una generación se nos presentan ahistóricamente estos muebles tubulares, estos cubos de cemento, estas casas de techumbres planas, todo altamente moderno y aburrido, aparentemente audaz, y sin embargo, auténticamente trivial, lleno de odio contra las florituras de todo ornamento, y sin embargo, más anquilosado que lo fuera ninguna copia de estilo de las peores fases del siglo XIX. Hasta que se llegó, en Francia, a la frase de un arquitecto del cemento tan importante como Perret: «El ornamento oculta siempre un defecto de construcción.» Donde no falta un «quiero y no puedo» clasicista, casi romántico, en parte por razón de las formas geométricas, en parte por el «orden como primera obligación del ciudadano», y en parte por humanidad abstracta. El programa de Corbusier «la ville radieuse» busca por doquiera una especie de París griego («les éléments urbanistiques constitutifs de la ville») e ilustra con la Acrópolis una especie de espíritu humano-general («le marbre des temples porte

la voix humaine»). Pero Grecia se ha convertido aquí en una abstracción como nunca antes, lo mismo que el no diferenciado *être humain,* al que deberían referirse de modo puramente funcional los elementos arquitectónicos. También la planificación urbana de estos decididos funcionalistas es privada, abstracta. A fuerza de *être humain,* los hombres reales se convierten en estas casas y ciudades en termitas normadas, o bien, dentro de una «máquina vivienda» en cuerpos extraños y orgánicos en exceso; tan lejos se halla todo ello del hombre real, del hogar, del acogimiento, del suelo propio. Este es, tiene que ser, el resultado, siempre que una arquitectura no se preocupa de un suelo que no concuerda con ella; siempre que la «pureza» consiste en eliminaciones y falta de fantasía, la claridad en política de avestruz, cuando no engaño, y siempre que el sol de plata que debiera brillar aquí por doquier, no es más que una miseria cromada. La arquitectura aparece aquí siempre como superficie, como eternamente funcional, sin mostrar, pese a su gran transparencia, ningún contenido, ningún brote ni ningún florecimiento ornamental de un contenido. Esta abstractividad se combina, desde luego, excelentemente con el cristal, puede ser conformada extrañamente en él, vacío pulimentado en aire y luz, neocósmicamente, desde la nada. Bruno Taut, un discípulo de Scheerbart, ha esquematizado en este sentido una «casa del cielo» (cf. *Die Stadtkrone,* 1919): la planta consiste en siete triángulos, las paredes, el techo, el suelo son de cristal, y la iluminación convierte a la casa en una estrella multicolor. En seguimiento del «pancósmico» Paul Scheerbart, el primero que universalizó la arquitectura del cristal, la tierra entera tenía que ser reconstruida, en último término, como cristal. Y como ejemplo de la nueva transparencia, Taut citaba los siguientes versos de la *Anunciación* de Claudel: «En las ondas de la luz gótica, el constructor sitúa sabiamente, según un plan, / tal que un filtro, el andamiaje de piedra / Y da a toda la construcción el agua de una perla.» En el programa de Taut aparece también la mística numérica junto al material más moderno, y en último término, también la mística astral a través de los colores; y es así que surge aquí—que surge en vano—un Egipto desde la nada. Y a su lado hace estragos, a su vez, un gótico desde la nada, tendente hacia lo alto con rayos y haces de luz sin contenido, tal y como si fueran cohetes carentes de sustentáculo. La pura forma finalista y el exceso en sí mismo se comportan así dualista, pero también complementariamente, de tal suerte, que el estilo maquinario hiela y descarga, mientras que la fantasía pierde tanto más su suelo propio y degenera. Mientras que, en cambio, en la arquitectura antigua, los tres principios indicados por Vitrubio, la *uti-*

litas y la *firmitas*—que nunca faltaban—se integraban con la *venustas* o fantasía, dando así a cada detalle como a la totalidad su plenitud de ornamentación. En su fase de decadencia, sin embargo, la forma finalista y la fantasía no coinciden, ni siquiera cuando, como ocurre en muchos pintores expresionistas—en tanto que pintores, no como arquitectos—esta última reviste caracteres enormes e incluso significativos. Se buscaba constantemente el enlace con la nada o la seminada burguesa ambiente, el cual, la mayoría de las veces, se convirtió medio ingenierilmente, medio sin verdadero sentido ni verdadera comprensión, en un anlace con las llamadas «leyes del universo»: sin embargo, y por muy rica que fuese la cosecha en la pintura, y también en la plástica, la tendencia de Taut y Scheerbart no pasó de la esterilidad en la arquitectura. Y es que, justamente porque esta es, mucho más que las otras artes plásticas, una creación social, la arquitectura no puede florecer en el espacio vacío tardocapitalista. Solo los comienzos de una sociedad distinta hacen posible, de nuevo, una arquitectura auténtica, una arquitectura que, partiendo de una voluntad artística propia, sea constructiva y penetrada ornamentalmente. Pese a las frases con que lo aderezan sus literatos, el estilo ingenieril no llega en ningún caso a hacerse cualitativo, pese a la engañosa apariencia de «modernidad» con la que se ofrece muerte pulida como brillo auroral. La técnica actual, incluso la más abstracta, no conduce fuera del espacio vacío, ni siquiera aderezada estéticamente, ni siquiera como sucedáneo artístico; el espacio vacío penetra, al contrario, el llamado arte ingenieril, de igual manera que este lo incrementa necesariamente por virtud de su propio vacío. Lo único significativo en todo ello es la dirección de partida de este fenómeno actual, a saber, la casa como barco. Aquí, desde luego, se preparan también nuevos momentos de trasposición, en la misma medida en que las nuevas y florecientes relaciones entre los hombres y con la naturaleza dentro de una nueva sociedad adquieren madurez y claridad para plasmarse en esquemas y ornamentaciones arquitectónicos. Con plenitud de herencia, sin historismo, y desde luego, como es evidente, sin las infames copias de estilo ni el romanticismo enrevesado del segundo imperio. Frente al extremo acartonamiento y chabacanería hay que proclamar la purificación de todos los manantiales, el cuidado y la disposición de cauces para ellos, a fin de llegar a la superabundancia plástica. A todo ello precede la distinción radical entre la arquitectura y la máquina. Y también lo más relativamente interesante de hoy o de ayer: la utopía arquitectónica de cristal necesita formaciones que merezcan la transparencia; necesita conformaciones que mantengan al hombre como interrogante y al cristal como una respuesta que

hay todavía que transmitir, que formular. El arquitecto da entonces a su obra quizá «el agua de una perla», pero finalmente también una clave perdida y menos transparente: la superabundancia plástica *in nuce*, el ornamento.

Proyectos urbanos, ciudades ideales y, una vez más, claridad real: penetración con sustancia del cristal

Unidas a otras, las casas no parecen ya dispuestas para el viaje. El buen arquitecto precisa grupos, plazas, una ciudad que no necesite la desaparición, que haya sido proyectada a largo plazo. Es una esperanza del mañana, y allí donde el mañana se da ya, una esperanza del hoy; una esperanza tan antigua como la arquitectura misma, inscrita en ella y evidente para ella. La planificación urbana no está limitada, por eso, de ninguna manera a los tiempos modernos, y aun cuando en estos—ya antes del siglo XIX—nos aparece con frecuencia, se halla siempre aquí curiosamente entrecruzada. Y es que la sociedad burguesa es, por razón de la ganancia, una sociedad calculadora, pero, a la vez, por razón de la economía anárquica, una sociedad desordenada y del acaso económico. A ello se debe que las ciudades industriales y los barrios residenciales del siglo último que debemos a la generosidad de la especulación de la construcción sean no más que precipitación y falta de planeamiento. Unitarios son solo su aridez, el abismo de piedra, la angustiosa línea de la calle dirigida a la nada, la chabacanería de su propio estilo advenedizo, yermo o robado; el resto de la disposición es anárquico, como lo es el afán de ganancia que se halla en su base. Mientras que, en cambio, y en razón de las formas de producción todavía regladas, las ciudades de la época precapitalista—las llamadas ciudades crecidas orgánicamente—no surgieron, de ninguna manera, al acaso. La antigüedad nos ha transmitido planes de ciudades precisos, también de la época de Alejandro el Magno, el rápido fundador de ciudades del Nilo al Himalaya. A los arquitectos les caracterizaba aquí, desde el principio, un cuidado reflexivo, que les lleva incluso a la proximidad asombrosa de las construcciones sociales. Aristóteles menciona un arquitecto, Hipodamos, en la memorable duplicidad de planificación arquitectónica y política: «Hipodamos, hijo de Euryphon, de Mileto, que inventó la fragmentación (diairesis) de las ciudades y que cortó el Pireo..., fue el primero que, sin ser estadista práctico, trató de decir algo sobre la mejor constitución política» *(Política,* II, Cap. 8). Tan

antiguo es, por tanto, el contacto de la planificación arquitectónica con la planificación política. El mencionado Hipodamos había proyectado también sobre el suelo de la ciudad una diairesis con los objetivos del culto, de los bienes comunes, de la propiedad privada, y sus proyectos estaban así cimentados casi socialmente. No faltó tampoco, por lo demás, el desenfreno en la planificación, lo que ha sido, de siempre, característico de la demencia cesarista; pero era una demencia con plan y método. Alejandro y su arquitecto Dimocrates soñaban con tallar todo el promontorio de Athos, convirtiéndolo en un coloso habitable; la estatua de la montaña debería sostener en su mano izquierda una ciudad, y en la derecha, un recipiente que recogería todos los ríos de la montaña y los vertería en el mar, como una especie de Niágara antigua. Se trata de una fantasía con la cual no puede compararse, no solo por su extravagancia, sino también por su cáculo ninguna ciudad neofeudal del barroco constructivo. Proyectos urbanos, si bien de un orden semi-geomántico y astrológico, se tuvieron presentes cuando Augusto transformó Roma de una ciudad de ladrillo en una de mármol, y después también, cuando Constantino transformó Bizancio en residencia. Y también la Edad Media, que el romanticismo presentaba en su entusiasmo como tan especialmente «instintiva», es muy rica en planificaciones urbanas *sui generis*. El asentamiento altomedieval se centraba premeditadamente en torno al castillo, y ciudades coloniales en el sur de Francia y en Alemania oriental nos muestran incluso una planificación constantemente repetida. Pese a todo el acaso individualista, tal y como iba a hacer explosión, más tarde, en la anarquía arquitectónica del siglo XIX, es cierto, sin duda alguna, que solo el cálculo capitalista, esta otra faz de la sociedad de mercancías, ha hecho surgir en gran número utopías racionales urbanas. Lo que se halla en contraste patético-constructivo con la misma anarquía económica a la que pertenece el cálculo como ley abstracta sobre el acaso. La disposición premeditada, el tablero, el anillo, en suma, una matemática urbana formal de la planificación y de la nueva instauración se logra aquí, muy especialmente antes de la revolución francesa, cuando la masa de los empresarios pequeños y medios no se habían aún emancipado, cuando el período manufacturero estableció una burocracia general que todo lo reglamentaba. Por muy explosiva que fuera la constructividad en detalle, por muy audaz que fuera la orientación constructiva hacia panoramas ondulados, la planta de las diversas construcciones barrocas era, en sí, lo mismo que su disposición en grupo de carácter estrictamente simétrico. Aquí imperaban Descartes y los jardines de Versalles, no Galli-Bibiena, y solo con el rococó desapa-

rece esta simetría. La disposición en forma de tablero de una nueva fundación del barroco como la ciudad de Mannheim—de la que un menospreciador del barroco como Goethe podía decir en *Hermann und Dorothea* que estaba construida alegre y acogedoramente—se halla en una contradicción casi anacrónica, casi clasicista respecto al estilo orgánicamente excesivo de la arquitectura barroca. Se trata de la misma tensión que se da en los coloquios ilustrados de la misma sociedad barroca, para la cual, salvo la matemática, nada había más interesante que las pasiones humanas. Y así era posible la colaboración entre ingenieros de fortificaciones y arquitectos de palacios e iglesias; muchos de los arquitectos barrocos más importantes, Hildebrandt, Balthasar Neumann, Welsch, Eosander procedían del campo de las contrucciones militares y siguieron cultivando este sector mientras dejaban volar, de otra parte, su fantasía arquitectónica. De manera sorprendente el barroco soportaba esta simultaneidad del entusiasmo desbordado y del cálculo burgués, de la contrarreforma y la geometría militar. Esta última iba a triunfar, sobre todo, en la planificación urbana, echando mano de motivos renacentistas. Aquí encontramos por doquiera la misma contradicción que se da también en el siglo XVII entre la mecanización extrema de la imagen del mundo y la ornamentación orgánicamente excesiva del barroco. La matemática de esta época, no hay duda, es una matemática del movimiento, y se abre paso el concepto de función, el cálculo de fluxión y diferencial, el panorama del infinito. Pero la imagen misma del mundo es en Descartes, y sobre todo en Spinoza, una imagen inorgánica, fundamentalmente mecánica; y así rige también en los planes arquitectónicos la filosofía del barroco: toda la claridad cristalina posible, *more geometrico*. Junto a la sobrecarga orgánica en la plástica, en la arquitectura y también en la literatura, se alza así la fachada matemática, la claridad y el cristal; puede decirse, que junto al «gótico» del barroco arquitectónico se encuentra el «Egipto» del barroco del pensamiento, sobre todo, y de la manera más clara, en el spinozismo. Este rasgo cristalino se combinaba, por lo demás, muy fácilmente con todas las tendencias ordenadoras, con las hispanizaciones del barroco neofeudal. Ello se muestra incluso en las diferencias de las imágenes utópicas arquitectónicas, tal como aparecen en las utopías políticas del Renacimiento y del barroco. Mientras que la utopía social liberal de Tomás Moro adorna su Estado mejor con casas aisladas, edificaciones bajas, ciudades-jardín separadas, la utopía autoritaria de Campanella nos muestra, cien años más tarde, bloques de viviendas, edificaciones de altura, en suma, una imagen completamente centralizada de la ciudad. Con muros concéntricos, frescos

murales cósmicos, y en general, disposiciones circulares, aquí domina, sin más, la delimitación matemática como consecuencia de la utopía del orden corriente, incluso determinada astrológicamente. Y además, desde los proyectos urbanos del barroco, el elemento geométrico se convierte en general en la solución para toda ciudad burguesa, convertida en ciudad del cálculo. Con excepción de aquellos tiempos que no conocen ya en absoluto ningún proyecto urbano, es decir, de la segunda mitad del siglo XIX, en la que la economía de la ganancia individual no solo se interpone a los proyectos urbanos, sino que los elimina totalmente. Sin embargo, hasta entonces, y después, en el período del capitalismo monopolístico, con una economía imperialista, y por así decirlo, capitalista, vuelve a dominar, una vez más, un culto—afín al egipcio—por trazados, edificaciones e imágenes de ciudad sometidos a reglas estrictas. Si se prescinde de algunas avenidas lujosas en los barrios de hoteles, ello eliminaba todo contacto con la imagen gótica de la ciudad, con los recovecos y la plenitud profundamente acogedora de las viejas ciudades alemanas. La vinculación que no daba ya la sociedad capitalista, debería ser sustituida o nuevamente imaginada por la geometría urbana. Como puede verse directamente en detalle en algunos de sus ejemplos más significativos, esta geometría se convierte así en la *utopía de toda la nueva construcción urbana burguesa.* Estos ejemplos contienen en su totalidad el contraste con la economía del acaso, y lo contienen de modo creciente con la anarquía de esta economía, pero contienen también de modo así mismo creciente la aprobación apologética de su alienación y de su inanimidad. En el mejor de los casos, es decir, solo en el programa, independientemente de su desvelada realización, lo que contienen es el *problema* de un cristal-ciudad, detrás del cual se ha ocultado el problema del orden concreto, del orden «para qué».

Lo que se pretende por doquiera es, por tanto, dar a una vida desordenada el marco de una vida más clara. El primer proyecto de esta clase procede de 1505, y su autor es Fra Giocondo: la ciudad soñada es redonda, en su centro se encuentra una plaza circular con edificios cupulados, y de ella parten las calles en forma radial. Scamozzi, el constructor de las Procuradurías en la plaza de San Marcos, proyectó en 1593 un polígono urbano regular con sus correspondientes puertas, iguales mitades y medias mitades (posteriormente iba a disponerse así Palma Nuova, cerca de Udine). En Vasari el Joven, 1598, la *città ideale* está constituida por una combinación de construcciones en forma de triángulos rectos y disposiciones radiales: la plaza principal de construcción orientadora se halla en el centro, de donde parten ocho calles radiales que terminan en sus

correspondientes puertas, mientras que otras calles están ordenadas en la red de ángulos rectos. Piranesi (1720-1778), a quien durante demasiado tiempo se le ha tenido solo como grabador de paisajes de ruinas romanas, utilizó el protoclasicismo para revestir su ciudad ideal, no solo en la disposición, sino también en las manzanas de casas y en las figuras ornamentales, con aquella simetría que iba faltando de modo creciente a la sociedad burguesa. La arquitectura soviética se ha incorporado incluso ciertos elementos de la utopía urbana de Piranesi («penseur dans le domaine de l'architecture», dijo de él el arquitecto soviético Sidorow), especialmente arcadas, articulación de las torres y proporciones de altura. El más peculiar proyectista de ciudades futuras en la historia de la arquitectura utópica es, sin duda, el arquitecto de la Revolución francesa Ledoux, al que solo en nuestro tiempo se le ha prestado la atención debida (cf. KAUFFMANN: *Von Ledoux bis Corbusier,* 1933); si bien no dio al clasicismo la representatividad que iba a prestarle el imperio, le dio, en cambio, tanto más multiplicidad. Ledoux (1736-1806) proyectó la ciudad ideal, Chaux, teniendo presente, desde un principio, la imagen de una comunidad articulada según las profesiones. El conjunto de edificaciones aparece así disgregado, y a la vez, conexo; tenemos ante nosotros el sistema moderno de pabellones. En lugar de un centro de la ciudad con una interminable periferia, Ledoux proyecta por doquiera zonas verdes con centros de trabajo, y en ellos una «arquitectura expresiva» en la que se manifiesta el uso al que está destinada. La ciudad ideal contiene diversos tipos arquitectónicos que responden a las distintas profesiones de sus habitantes, casa del leñador, del guardabosque, del comerciante, etc.; contiene incluso una «casa de las pasiones» (una especie de templo de la emancipación sexual), una «casa en honor de las mujeres», una «casa de la concordia». Pero a la relativa disgregación le pone límites la geometría, estereometría de estas casas; y sobre la disgregación impera la utopía del orden característica de todos los proyectos urbanísticos de la Edad Moderna. El alegorismo simbólico con el que Ledoux reviste sus edificaciones alude a esta especie de utopía del orden, es decir, conduce a una utopía geométrica, bajo la sugestión egipcia. Pese al sistema de pabellones reina aquí una geometría militar que recuerda la ciudad de Campanella, no faltando siquiera las alusiones astrológicas. El leñador habita bajo una techumbre piramidal, el guardabosque en una casa esférica que reproduce la tierra, y la totalidad misma de la *ville naissante* se halla circundada por una elipse que responde a la órbita de los planetas. En la ciudad ideal de Ledoux nos aparece así, en último término, el *pathos* de la vinculación, y nos

aparece curiosamente, anticipadamente en medio de la Revolución francesa. Ledoux denominaba al arquitecto el «rival de Dios», una grandiosa autoconciencia de la creación humana; pero el mundo que él quería conformar tan prometeicamente se adapta a los órdenes de un cosmos que se tiene como concluso, y como geométricamente concluso. Del mismo modo que Piranesi combinó motivos clasicistas con la geometría ideal urbana, así también lo hace Ledoux con motivos egipcio-masónicos: su contenido es, sin duda, un colectivismo utópico, pero este mismo se inserta aquí en el cuerpo de una utopía urbana cristalina, demasiado cristalina. En las utopías urbanas de toda la Edad Moderna muestra así su influencia la «inserción armónica en el cosmos» que en Taut e incluso en Corbusier había regido los fines de la arquitectura humana y de sus manifestaciones: este mito astral secularizado, tal y como se roza, no solo en frases, sino en la idolatría de un espacio exterior. Se trata de una influencia fundamentada matemáticamente en el *cálculo capitalista,* y sentimentalmente en el *sentimiento de contraste respecto a la creciente anarquía económica y cultural.* De aquí el apartamiento del cristal como el rigor de contraste más inmediato, de aquí, junto a la calculación y al cálculo, el poder de la geometría, la cual parece, al menos, estar libre de la desoladora desorganización humana. A ello hay que añadir ultimamente un motivo especialmente enajenante, en sí el *único original* y también con efectos utópicos significativos dentro del *arte ingenieril de la arquitectura.* Más bien, dentro del arte ingenieril que ha hecho perecer la arquitectura como verdadero arte, y del que deberá resurgir, de nuevo, en el umbral de una sociedad más concreta. Me refiero a la nueva conexión de la antigua utopía de la cristalización con el *placer de des-organizar.* Ello se halla precisamente en relación con la misma técnica abstracta con la que la moderna arquitectura tan estrechamente se halla vinculada, y da también a la utopía urbana cristalina una des-organización *sui generis,* la cual nos es muy conocida por otros sectores técnicos vecinos. A la máquina que ha perdido su semejanza con el hombre se corresponden así la casa sin aura, la imagen de la ciudad hecha de inanimidad afirmada y lejanía del hombre, de haces radiales u otras imitaciones de la geometría proyectiva. La arquitectura funcionalista refleja y duplica, sin más, el mundo frígido automatizado de la sociedad de mercancías, de su alienación, de sus hombres trabajando según la división del trabajo, de su técnica abstracta. Más aún, de igual manera que la técnica tiene la posibilidad de penetrar en el espacio no euclidiano, así también el espacio arquitectónico—sobre todo, cuando avanza de construcciones de cristal a «composiciones» abstractas—nos

muestra la ambición innegable de expresar empíricamente un espacio imaginario. El expresionismo experimentaba con cuerpos rotatorios u ondulantes a fin de crear figuras espaciales que, de por sí, nada tienen de común con el espacio visual perspectivista; una arquitectura abstracta que pretende ser, por así decirlo, supercúbica busca órdenes igualmente lejanos, órdenes que no se nos muestran orgánicamente, ni siquiera mesocósmicamente. El espacio de estos cuerpos rotatorios sigue siendo, desde luego, tan euclídeo como todo otro, y a juzgar por las alusiones simbólicas, ha de tardar mucho todavía en la arquitectura hasta la sedicente pangeometría a-euclidiana (cf. PANOFSKY: *Vorträge der Bibliotek Wartburg,* 1927, página 330). Lo importante es solo: en todos los proyectos urbanos desde el Renacimiento, incluso en los del barroco con su entusiasmo orgánico, impera lo cristalino, se buscan contactos cósmicos, se buscan también algunas audacias de distanciamiento extraorgánico, si bien, como en la técnica, sin contactos materiales, pese a toda «inserción armónica en el cosmos». En aquellos puntos en que no bastó con arrojar al vacío excesos de pura subjetividad, el expresionismo experimentó también con formas constructivas altamente abstractas, con un «bosque del yo de cristal» que sirvieran al problema de la expresión objetivada, es decir, profundamente adecuada al sujeto humano. Más clara y legítimamente, es decir, vinculado a una sociedad burguesa todavía ascendente, en el barroco y contra él (Correggio, Tintoretto, el Greco, pero también Miguel Angel), el manierismo supo situar la extrema subjetividad del «estado de ánimo» y del valor expresivo junto a la máxima audacia en la modelación estatuaria, y no solo los situó junto a esta, sino que los insertó en ella. Y hoy se plantea, ya maduro, el gigantesco problema de *un «gótico» en cristal,* tal y como si el elemento cristalino en el arte espacial, en lugar de llevar, en último término, tan solo a la claridad egipcia de la muerte, pudiera abrir las puertas *malgré lui a un humanum* en brote radical. Como resultado, o mejor dicho, como problema del resultado, nos queda este: *¿Cómo puede construirse de nuevo en claridad la plenitud humana? ¿Cómo puede penetrarse el orden de un cristal arquitectónico con el verdadero árbol de la vida, con el ornamento humano?* Una síntesis de las utopías arquitectónicas de Egipto y el gótico es imposible, y su resultado sería solo una fantasmagoría trivial-epigonal; pero hay, sin embargo, en la construcción social como en la arquitectura, un tercer término original entre rigidez y superabundancia, un tercer término que aún no ha hecho su aparición. Lo que constituye la fuerza del marxismo precisamente es que pone el orden al final, a fin de que tenga su sitio la plenitud humana. Los con-

tenidos alternativos que se nos presentan en todas las anteriores utopías sociales abstractas, o bien libertad subjetivada (Moro) o bien orden construido (Campanella), no son sintetizados en el marxismo, pero sí mediados productivamente y superados así en un tercer término: el reino construido de la libertad. También frente a los órdenes de la naturaleza, el marxismo está muy lejos de la reproductividad a-subjetiva y a-dialéctica, es decir, lejos de toda «inserción armónica en el cosmos»; la tendencia concreta es, más bien, humanización de la naturaleza. El arte del espacio de una sociedad sin clases es difícil, por eso, que sea cristalino-abstracto, por contraste con la anarquía económica, la cual, como tal, habrá ya desaparecido. Ya en los antiguos proyectos urbanos, en Piranesi, en Ledoux, se nos muestra, a veces, una premonición del espacio completamente nueva, aunque disfrazada clasicistamente, que deja muy detrás de sí la forma abstracta o cristalina sin seres humanos. La plástica y la arquitectura del cristal avanzan también, a veces, como ya se ha indicado, hasta formas arquitectónicas y formas de espacio desconocidas; estas se acumulan, curvas y estereometrías extrañas se adelantan en una expresión, al parecer, cósmica, pero que es, en realidad, expresión humana. Aquí comienza la forma anticipatoria humana en medio del cristal, quizá también por medio de él, y de todas maneras, a través de él; es una forma que comienza con extraversión hacia el cosmos, pero flexionándolo *a las líneas maestras de una patria.* La arquitectura en su totalidad es siempre el intento de una patria humana: desde el propósito de proporcionar vivienda hasta la manifestación de un mundo más bello en proporción y ornamento. Según Hegel, la arquitectura tiene su finalidad verdadera, no idealista, en reelaborar de tal manera la naturaleza inorgánica que, como mundo exterior artístico, se haga afín al espíritu. El espíritu, es decir, el sujeto humano que está todavía a la busca de lo que puede denominarse afín a él; este espíritu que en las distintas sociedades construye otros ángulos, arcos, cúpulas, torres de una tierra concentrada en torno al hombre. La utopía arquitectónica representa así el comienzo como el fin de la misma utopía geográfica, toda esa búsqueda de piedras preciosas por la capa de la tierra, ese sueño de un paraíso terrenal. La gran arquitectura ha querido toda ella representar una Arcadia construida, y mucho más aún; y cuando ha arrastrado consigo la aflicción o misterios trágicos, como ocurre en el gótico, ello es solo para llevarlos a una difícil armonía. Gigantesca la riqueza extraída de unos pocos elementos fundamentales, gigantesca la alternativa entre una columnada en Carnac y la Sainte Chapelle en París, entre nuestra patria hecha piedra aquí, y hecha del tallado y de la concu-

rrencia de la luz allí. Pero ámbito protector, patria preconstruida: *esto es lo que significan los proyectos de un mundo mejor, por lo que se refiere a su realización en la arquitectura.* Aquí emerge la forma estética como algo circundante, de tal suerte, que todas las otras formas plásticas tienen en ella su lugar y su ordenación: las pinturas en los muros, la plástica en los nichos. Lo circundante da patria o está en contacto con ella: todas las grandes construcciones han sido *sui generis* en la utopía, edificadas como anticipación de un espacio adecuado al hombre. Y lo humano así erigido, transpuesto en formas espaciales rigurosamente significativas es también, como cometido, un desplazamiento de lo orgánico y humano al cristal, como es también, sobre todo, una penetración de lo cristalino con el impulso, lo humano y la plenitud allí construidos. Cuando las condiciones para el orden de la libertad dejen de ser parciales, se abrirá por fin el camino, de nuevo, para la unidad de la construcción física y ornamento orgánico, para el regalo del ornamento. Se abrirá *realiter,* por primera vez, sin Egipto aquí y el gótico allí, es decir, sin que lo que así se designa como cristal o árbol de la vida, tengan que seguir alternándose, mezclándose o envidiándose aisladamente. El cristal es el marco, más aún, el horizonte de la serenidad, pero el ornamento del árbol de la vida humano es el único contenido real de esta serenidad y claridad circundantes. El mundo mejor que expresa y reproduce anticipadamente el gran estilo arquitectónico existe así totalmente a-mítico, como cometido real *vivis ex lapidibus,* desde las piedras de la vida.

39. *EL DORADO Y EL EDEN*

LAS UTOPIAS GEOGRAFICAS

La tierra no tiene que seguir siendo lo que ahora es.
Para impulsarla,
explorad hasta que lo sepáis.

(BRECHT.)

Al hombre le parece tan natural traspasar con la imaginación los límites del espacio, presumir un algo más allá del horizonte delimitado por el mar, que, incluso en la época en que se consideraba todavía la tierra como un disco plano o ligeramente

cóncavo en su superficie, el hombre pudo llegar a creer que, más allá del círculo constituido por el mar homérico, había otra morada para los hombres, otra *oecumene*, semejante a la Localoca de los mitos indios, que debía de encontrarse más allá del séptimo mar.

(A. v. HUMBOLDT.)

Porque el Señor, tu Dios, te conduce a un país hermoso en el que hay arroyos, fuentes y lagos que nacen en los montes y discurren por las vegas; un país en el que hay trigo, cebada, viñas, higueras y granadas; un país en el que hay olivos y miel.

(V, MOISÉS, 8, 7, s.)

LAS PRIMERAS LUCES

Es fácil desear partir de un mal lugar. Menos evidente es, empero, el camino que nos lleva fuera de él; es un camino que, primero, ha de ser construido. Para el camino adecuado es igual de difícil la tierra llana que se extiende en todas direcciones que la tierra montuosa que cierra externamente el camino. De aquí el extravío, una de las situaciones más amargas, y a la vez también, más extrañas. Su esencia se halla en la prolongación de la voluntad a la que le falta, o le falta todavía, la posibilidad, en la prolongación del germen que no acaba de convertirse en flor. El extraviado se encuentra entre el deseo permanente y el camino sin permanencia o que no se muestra. Pero el peligro en que el extravío coloca al caminante, el peligro de perecer, es también el precio de lo nuevo. Es un precio que se paga siempre que se hace surgir lo nuevo de la obscuridad, y la marcha en esta dirección no es decididamente la del sosiego. La seguridad se hace tanto menor cuanto más se diluye el mundo de las sensaciones acostumbrado. ¡Pero qué significación no reviste la primera luz! ¡Qué tranquilizadora más allá de toda medida conocida! El yermo no le ha devorado a uno; cosas no vistas, que habían producido espanto en el camino falso, se convierten en alegría en el camino adecuado, adecuadamente constituido. Sorprendentemente, aquí se entrecruzan o se combinan el afán del botín y el del milagro. La tierra en la lejanía se presenta como la India, y surge fantásticamente más allá de lo acostumbrado. Las velas liberan de la tierra firme y la alta mar se hace así navegable. No solo hay que inventar, sino también que descubrir; un sueño cargado de sustancia nos impulsa a ello.

Inventar y descubrir.
Peculiaridad de la esperanza geográfica

No solo se debe inventar, sino también descubrir: ¿cuál es la diferencia entre ambos? La diferencia consiste en que el uno modifica las cosas y es intervención en ellas, mientras que el otro solo parece encontrarlas y mostrarlas. El barco que arriba a una playa completamente desconocida no la ha formado en manera alguna. Parece, en consecuencia, como si aquí se interrumpiera la serie de los proyectos constructivos en sentido propio, médicos, sociales y técnicos. El inventor solo *geográficamente* se nos muestra como embustero—un caso extremo, el de la amable figura de Münchhausen—, pero no, sin embargo, como productor de algo que nunca antes habrá existido. A fuerza de repetir sus relatos es posible que Münchhausen llagara a creer en los países que él contaba haber visto; pero estos países no le habían visto, sin embargo, a él. Y estos países no se hacen mejores por virtud de los sueños que se sitúan en ellos, ni tienen nada de lo arriesgado y memorable característico de las utopías políticas abstractas. El descubrimiento, en cambio, parece no contener ya sueño alguno, a no ser un sueño corregido por los sedicentes hechos; pero el descubridor se comporta de manera puramente contemplativa. Invención es el acto por el que se produce algo nuevo: cristal, porcelana, pólvora; descubrimiento es el acto por el cual se encuentra algo nuevo—América, el planeta Urano—, que solo es nuevo para el sujeto en cuestión. El inventor presupone, las más de las veces, al descubridor, pero, al revés de este, al que también se le llama investigador, no se comporta contemplativamente. De aquí que la palabra investigador se aplique lo mismo al que recorre Africa de punta a punta o al viajero del Polo Norte que a teóricos (investigador de la naturaleza, investigador incluso de Goethe), cuya misión es o parece ser tomar las cosas tal y como son. Metódicamente, por tanto, el descubrir parece también sinónimo de «poner al descubierto», de apartar la cobertura bajo la cual se encuentra después el hallazgo de algo que ha de servir para registrar cartográficamente un supuesto ente fijo. La fenomenología *à la Scheler* se ha esforzado últimamente en mostrarnos un contratipo del *homo faber* o inventor, haciéndolo—debido al carácter puramente receptivo de esta fenomenología—a favor del investigador o descubridor, como el tipo, sin más, del *homo contemplativus*. La diferencia entre inventor y descubridor nos aparece aquí incluso como una diferencia entre el *habitus* moderno y medieval; más aún, la diferen-

cia es explicada por medio de un proceso tan lejano del descubrimiento o de la invención como es el de la elección. Cuando el *homo faber* moderno elige un diputado o un presidente, estos lo son solo por razón de los votos de la mayoría, es decir, son creados, y la elección es aquí creación. Cuando, en cambio, el rey alemán es elegido por los hombres libres, o después, por los príncipes electores, ello no significa—de acuerdo, por lo menos, con la ficción y la ideología—que el rey sea creado, sino que como rey ya de antemano, como «rey secreto», es encontrado, puesto de manifiesto; la elección es aquí descubrimiento. Y así también *mutatis mutandis* el fenomenólogo quiere ser tenido por un descubridor: los objetos esenciales son aquí simplemente contemplados y llevados así a presencia del espíritu. Lo único activo aquí es la «elección», es decir, que partes, facetas, momentos de la objetividad total son acentuados o no para su conocimiento. Se trata de una teoría del conocimiento singular, reaccionaria en todos sus extremos, dirigida contra la modificación del mundo, pero de una teoría del conocimiento que, por su odio contra todo acto de intervención de creación de algo nuevo, subraya la diferencia entre invención y descubrimiento, hallazgo. El descubridor aparece así en toda su línea inactivo, y, en contraposición al inventor, su actividad es tan contemplativa como conservadora. Y una contraposición rigurosa se encuentra también, sin duda, en la conciencia burguesa corriente tan pronto como, digamos, se reflexiona sobre el *habitus* de Edison o sobre el *habitus* del viajero al Polo Norte. Y ello independientemente de que, como queda dicho, el inventor presupone la mayoría de las veces al descubridor; más aún, de que un inventor que no conoce las relaciones y leyes existentes antes de utilizarlas, no obtiene ningún resultado, y en el mejor de los casos, sólo por casualidad llega a un resultado, el cual no es el que se había propuesto. Y ello independientemente de la instructiva ambivalencia que nos muestra el lenguaje corriente, el cual no solo conoce un descubridor geográfico, es decir, un descubridor de lo ya hace tiempo existente, sino también un descubridor del índigo sintético o del salvarsán. E independientemente también de que lo existente, en tanto que perteneciente a un mundo susceptible de variación y en absoluto estático, impide muy a menudo a su descubridor permanecer en la actitud pasiva de un «ojo de mundo». Y, sin embargo, se absolutiza aquí hasta la ruptura una diferencia entre invención y descubrimiento, más aún, entre el *homo faber* como, en último término, «aniquilador del mundo», y el *homo contemplativus* como, en último término, «alumbrador del mundo». De esta suerte—para volver al típico fenómeno del descubridor—la utopía *geográ-*

fica nos aparece a primera vista como no homogénea con las utopías médicas, sociales y técnicas.

Pero esto es solo apariencia, ya que el descubrimiento quiere y puede muy bien modificar. Ya la busca de la ganancia, la curiosidad de la lejanía desconocida impulsan hacia lo desacostumbrado. Incluso en viajes poco radicales surge y atrae un resplandor que no existía de ninguna manera en las rutas acostumbradas o que solo está ahí para ser contemplado. Por el descubrimiento se modifican todos los valores de la vida anterior, por lo menos para el descubridor, y en seguida también, para el grupo o el país que le envía. Las primeras modificaciones hacia una vida mejor, también para los consumidores, no tuvieron lugar simplemente por invenciones en casa, sino por su intercambio a través de increíbles distancias, y también, por tanto, por el descubrimiento de nuevas rutas para el tráfico mundial. Conchas de una especie de caracol que solo existe en el Mediterráneo se encuentran en cavernas de hace unos 8000 años a. de C. en las cercanías de Nördlingen; conchas de un caracol del océano Indico se encuentran en tumbas de hacia el año 1000 a. de C. en las costas alemanas del Báltico. La cultura de Hallstatt, que floreció entre 1500 y 500 a. de C. en la región de Salzburgo, se procuraba a cambio de sal tanto ámbar del Norte como marfil africano, combinando ambos en diversos adornos. Los primeros descubridores fueron, sin duda, los comerciantes, un tipo ya de por sí nada contemplativo; y los comerciantes fenicios fueron los que más allá se atrevieron. Todo descubrimiento lleva consigo como primer impulso, si bien no el único, el deseo de eliminar el comercio intermedio, que encarece la mercancía, y por tanto, el deseo de encontrar una ruta directa; a ello ha de añadirse el deseo de encontrar mercancías completamente nuevas. Cuando Colón partió para la India pretendía hallar incluso un verdadero Edén. Teniendo esto en cuenta, no puede sorprender que los descubrimientos llevaran consigo tanto sueños intensos como también tantas modificaciones. Su objetivo aparece como algo ya existente, y su contenido: oro, plata, estaño, ámbar, marfil. A lo que hay que añadir el carácter fabuloso de lo esperado, el milagro de la lejanía, el mayor de los milagros. Abora bien, la *salud*, el contenido de toda finalidad médica, ¿no es tenida también como un bien existente pero soterrado, que se trata simplemente de restaurar? E incluso en las utopías sociales, ¿no se halla la isla de la dicha *fija en el horizonte*, y no solo fingidamente, sino—al menos en las utopías más antiguas—como un país de la dicha situado en la lejanía, y que en todo momento puede también ser descubierto en casa, tan pronto como se hayan eliminado los obstáculos que se oponen a ello?

Y los mismos sueños técnicos, ¿no tenían como verdaderamente existentes las cámaras del edificio de la naturaleza, en las que no hacía falta más que poner el pie? Y un fenómeno tan experimentativo como el de la alquimia, ¿no perseguía una esencia áurea solo oculta, que había de ser liberada de su prisión en el plomo? Aquí nos encontramos por doquiera con una especie de existencia esperada, la cual determina, como ya hemos visto, el tipo de la utopía antigua, sin que esta deje por eso de serlo. Y pese a rechazar un algo ya real en sí, y en este sentido, preordenado, la utopía moderna no trabaja en un espacio vacío, sino en un espacio lleno en absoluto de lo realmente posible. Como ya se ha indicado, precisamente la utopía técnica concreta no es partenogenética, sino que quiere alumbrar de la naturaleza criaturas que se hallan como posibles en su seno. Es decir, que el descubrimiento, también el geográfico, no se contrapone en absoluto al invento, sino que, a través de ambos, discurre la vieja estructura utópica. Y así como la fijación ya cierta y ontológica de lo perfecto no se compadece con la conciencia utópica (esta fijación es mitológica, no utópica), así tiene también que actuar en toda utopía, si no quiere convertirse en quimera abstracta, un momento del descubrir, el cual se halla mediado con lo descubrible objetivamente, no solo con lo producible. En la utopía concreta lo así descubrible no es, desde luego, algo existente soterrado o dado en la lejanía, de tal suerte, que tuviera realidad ya en y para sí y estuviera concluso independientemente del hombre. A lo que se refiere lo descubrible en toda utopía concreta es, más bien, a algo existente en el futuro: a un futuro de las tendencias expresadas en leyes, de la finalidad latente en la posibilidad objetivamente real. Y en este sentido, las utopías geográficas son utopías de modo eminente, sobre todo, las de las nuevas rutas, de las nuevas mercancías y artículos, incluso la de un sueño tan extremo como el del hallazgo y explotación de un Edén. Desde este punto de vista, puede decirse incluso que toda otra intención utópica debe algo a los descubrimientos geográficos, ya que todas llevan en el centro positivamente deseado el *topos* de El Dorado y Jauja. Todas ellas pueden ser denominadas un viaje a Citeres, una expedición a Eutopía, un experimento del nuevo mundo; todo ello muy geográficamente, muy de acuerdo con la voluntad de Colón en sus carabelas. Y ello también, aun cuando en las utopías geográficas el descubrimiento supere con mucho el invento y la creación, y los supere mucho más, desde luego, en las utopías sociales, técnicas y arquitectónicas, y mucho más, por tanto, que en aquellos «viajes de descubrimiento» en cuyo curso el hombre lleva una tierra de una situación real-posible a una

situación real. Ahora bien: si las utopías geográficas muestran una apariencia más modesta, la apariencia del descubrimiento de lo ya existente, hay que decir que esto se debe, no a la modestia, sino a un *motivo de singular y extrema osadía.* Es el mismo motivo que une, en este punto, las utopías médicas con las geográficas: en aquellas la *salud* como un bien meramente soterrado; en estas *El Dorado y el Edén* como simplemente ocultos y lejanos. De aquí se deduce, en último término, que la supuesta existencia de estos dos objetivos *pone de manifiesto en ambos terrenos intenciones utópicas de carácter extremo.* Querer buscar simplemente la salud perdida, querer llegar simplemente a países ocultos, solo aparentemente parece utópicamente modesto. Porque precisamente detrás de esta modestia, detrás de la mera superación de obstáculos y distancias, labora una utopía fundamental demasiado fantástica para expresarse abiertamente, como lo hacen las utopías sociales o técnicas. El fundamento del sueño médico contiene la *eliminación de la muerte,* el del sueño geográfico contiene algo de no menor entidad, a saber: el hallazgo de bienes centrales como el Vellocino de Oro, más aún, el *hallazgo del Paraíso terrenal.* Este Paraíso tenía que existir en algún sitio, de él irradiaba oro y ventura sobre los países circundantes; y así era que la intención primaria material del viaje de descubrimiento era arrebatada, muy a menudo, hacia alturas asombrosas. La superestructura y la infraestructura se encuentran aquí también tan indistintamente entrecruzadas, que no se sabe dónde termina El Dorado y comienza el Edén, o al revés. Colón creía, en todo caso, que las islas descubiertas por él eran las Hespérides y que el Edén se hallaba oculto tras el país de la desembocadura del Orinoco. Y al tenerlo por logrado, este objetivo fundamental extremo iba a dar al mundo valores tan totalmente distintos que iban a arrancarlo de raíz de su antiguo *status.* Colón habla incluso del nuevo cielo y la nueva tierra alcanzados por él; la expedición era secesión, éxodo de lo antiguo hacia lo nuevo, no solo ampliación del país originario o conversión de lo desconocido en conocido. Además de los motivos económicos y en ellos—de los que más adelante hablaremos—nos sale aquí al paso una superestructura fantástica del Paraíso en la tierra, una superestructura activada, por su parte, y que no tiene nada de contemplativa. De otra manera hubiera sido imposible que el descubridor, y sobre todo Colón, hubiera sido escogido precisamente como testimonio y emblema para el *ars inveniendi.* En la literatura alquimista del siglo XVII Colón es el maestro que traspasa las columnas de Hércules y navega hacia los jardines áureos de las Hespérides. Su nombre se hace sinónimo de viaje alquimista, del mago que busca el Paraíso en medio de la perdición de la tierra. Todavía en

el siglo XVIII aparece bajo este aspecto «la América áurea» en el título de obras alquimistas: tan inventada como descubierta. Y también, independientemente de estas fantasmagorías y fantasías, las columnas de Hércules con el «Plus Ultra» aportaron su alegoría a Bacon, en cuyo libro *Novum organum* constituyen precisamente el frontispicio, como aquellas columnas más allá de las cuales había que navegar. O lo que es lo mismo: el descubrimiento es él mismo activamente utópico, y no solo arranca su objeto de nuestra ignorancia, sino, dado el caso, también de la penumbra de su inmediatividad y de su falta de claridad. El descubridor específicamente geográfico solo es contemplativo en tanto que, al término del descubrimiento, una vez que cree haber hallado lo buscado, renuncia a la acción. En su lugar, en la realización de las utopías geográficas nos encontramos con un fenómeno que falta en todas las otras: el fenómeno de la llegada. Cuando Colón cree haber puesto el pie en la India, y precisamente en la parte que a él le parecía más próxima al Paraíso terrenal, la intención utópicamente activa cambia bruscamente por necesidad, ya que parece hallarse al comienzo de su verificación. Esto no impide que, al comenzar el viaje y durante la travesía, pendiera ante su vista la más grandiosa imagen de la lejanía, una imagen que como ninguna otra iba a movilizar la actividad. Siempre que el viaje al Paraíso terrenal ha aportado la ilusión y la idea impulsadora y esperanzadora, en Marco Polo, y más aún en Colón, siempre ha sido el descubrimiento una empresa realizada de modo centralmente utópico. Y esta es la razón también de por qué las épocas de los descubrimientos, desde Alejandro hasta Colón, han prestado a las utopías sociales una aportación tan homogénea; una aportación que va más allá de la fábula con que se revisten. En suma, por tanto: el quehacer de las esperanzas humanas posee su propio horizonte en el horizonte de los grandes viajes de descubrimiento; la tierra, es verdad, se ha hecho bastante conocida, pero El Dorado, que tanto Jason como Colón buscaron, no ha sido aún encontrado.

Una vez más, la fábula; el vellocino de oro y el Santo Grial

No es sorprendente que también aquí vuele considerablemente el «búho fogoso». Locos hablan de países tropicales y les arrebata el deseo de vivir allí. Antiguas, muy viejas visiones, juegan un papel, a menudo, en estos desvaríos y provocan siempre la impresión de que proceden de horizontes

lejanos. El ambiente del loco no solo se siente entonces supersticiosamente conmovido, sino que sigue el juego. El agua corriente es movida disparatadamente por una mano que no está allí, hay saltamontes nórdicos y el can del mediodía con la cabeza inmóvil. Pero una antigua superstición popular bávara prestaba extrañeza y magia al mismo eco; este aparecía aquí como una especie de roca, muy astuta por así decirlo, que captaba el sonido y lo imitaba. La roca y cosas parecidas ejercían su acción en los precipicios, recordando ilusoriamente las maravillas de las fábulas de navegantes. También estas muestran, a la vez, horror y sugestión; nos hablan, sobre todo, de tesoros que solo pueden encontrarse en la lejanía. En estas fábulas nos encontramos el ave Roch, Polifemos y serpientes como dragones, pulpos tan grandes como una isla, maravillas sin cuento de la tierra y del mar. Nos encontramos también el valle lleno de diamantes que Simbad el marino recoge, y en Wak-Wak, la isla encantada del Oriente, hay un bosque maravilloso, en el cual surgen de grandes flores muchachas sobrenaturales, adornadas con todos los encantos imaginables. Solo en la lejanía tiene aquí la tierra su estío, en el que destilan su esencia los frutos más delicados. La fábula marinera traza el camino fantástico hacia ellos y es ella misma, entre todas las demás, la más fantástica: una gigantesca barraca de feria llena de mares del Sur. Nunca se ha mezclado tan fácilmente la fábula con crónicas tenidas por ciertas como en las descripciones de viajes y lejanías; la geografía es el terreno en que, sin más, todo es tenido por posible. No solo, por eso, existe una conexión más allá del tiempo y el espacio entre Simbad, Ulises y el duque Ernesto, el supuesto viajero asiático. Es una conexión que se da también entre Ulises y las fábulas universales en los grandes geógrafos como Plinio y Pomponio Mela, en enciclopedistas como Isidoro de Sevilla o Beauvais. Una impostura como la del imaginado viaje universal de sir John Mandeville, hacia 1355, se presentaba como fidedigna, y no en último término, por una serie de relatos fabulosos—especialmente sobre la India y China—que el caballero mencionaba como vistos y vividos por él mismo. Desde que el mundo solo muestra unas pocas lagunas desconocidas, lo único que le queda a la fábula geográfica es lo subyacente, la caverna del tesoro, o lo completamente supraterrestre, el espacio interplanetario. Lo que nos es conocido camina en esta dirección. Y así el adolescente Julio Verne pudo soñar que la isla Teydeau, cerca de Nantes, en la que se alzaba su casa paterna, había sido arrastrada por las olas, y que él, con velas tendidas entre los árboles, podía navegar por todos los océanos del mundo. En las novelas por entregas de Kurd Lasswitz, que iban a seguir a las de Julio Verne, la lejanía

anhelada se nos viene encima incluso en forma interplanetaria. Así, p. ej., en la historia de Colón vista desde el otro lado, *En dos planetas,* en la cual marcianos aterrizan en el Polo Norte y suspenden a voluntad la fuerza de atracción; así también en el relato astrofísico *Rocío de las estrellas. La planta de la luna de Neptuno.* Aunque cuajada de ganancias, lo que perseguía el descubrimiento de las islas de las especias en Indochina era una planta que no crecía en el propio país: de igual manera que todos los sueños geográficos de lejanía giran en torno al tesoro que falta en el horizonte conocido.

Como ya queda dicho, se creía encontrar también en la propia tierra cosas extrañas, utilísimas. Pero solo porque en la propia tierra no se sentía uno muy seguro, porque en ella había muchos puntos desconocidos. En la propia tierra, en precipicios o montañas, en casas abandonadas, no solo andaban muertos y otros visitantes del más allá, sino que también había sacos y dados mágicos, las monedas que se reproducen y las monedas que crecen como un seto. Una de las fábulas más deliciosas de Musäus, «El excavador de tesoros», está dedicada a la mandrágora, que tiene la cualidad de abrir todos los castillos y que solo crece en los lugares más inaccesibles de los bosques. Y también los libros de encantamiento eran *in litteris* sacos mágicos, mandrágoras; también ellos se encontraban ocultos en criptas perdidas, o lo que es lo mismo, también ellos procedían de monasterios orientales, de grandes lejanías. Como si se tuviera un Fausto oriental en la propia casa, el prefacio de uno de los más famosos de estos libros, el *Liber secretus* (siglo XIII), nos dice: «Este es el libro por virtud del cual se puede, durante la vida, ver a Dios, y también el infierno y el purgatorio, sin pasar por la propia muerte. Este es el libro por el que toda criatura queda sometida, con excepción de las nuevas órdenes de los ángeles; el libro por el que se enseña toda la sabiduría» (cf. THORNDIKE: *A History of Magic ans Sperimental Science,* II, pág. 285). En una línea afín se encuentran las llamadas «cartas celestes», una ficción que puso en movimiento miles de buscadores, y a la cual hicieron fidedigna ante sus seguidores algunos de los que por casualidad encontraron algo. Así últimamente el fundador de la secta de los mormones, el «descubridor» en una colina próxima a Nueva York de una serie de planchas de oro de Canaán escritas en lenguaje hermético. Ya la baja antigüedad señaló el camino para estos extraños productos coloniales: un manuscrito cae del cielo o llega a la costa como resto de un naufragio o se encuentra en un sarcófago relevante como el de Cleopatra o el de Ciro. En todos estos manuscritos es típica la advertencia de no ponerlos en manos de legos o

iletrados, como es típica también la creencia de que la persona más digna ha sido llevada a encontrar el libro guiada por las mismas fuerzas celestes que lo han enviado desde una lejanía fantástica. Y el escondrijo entre los que lo encuentran es en su forma ctónica-subterránea lo mismo que son en forma uránica lo remoto y distante. No obstante, pese al saco mágico y a las cartas celestes caídas de lo alto o emparedadas, los tesoros más apasionandamente deseados, *el vellocino de oro y el Santo Grial* fueron solo pensados en la lejanía exótica. En la fábula y en la leyenda nos aparecen exclusivamente como tesoros de la lejanía—los más famosos de todos—y una parte de su fama radica en la ruta difícil y remota que conduce a ellos, en la llamada a este dechado de todos los prodigios de la tierra. Más aún, desde la expedición de los argonautas, una fábula antiquísima, es típica la creencia de que lo mejor en este terreno no solo se encuentra en la gran lejanía, sino que el tesoro exótico y soñado espera a un descubridor procedente de confines remotos. El vellocino de oro pende en Colchis, un lugar apartado en tierra griega, y el Santo Grial cristiano se encuentra en un lugar ignoto tan remoto que solo puede encontrarlo aquel a quien el mismo Santo Grial conduce allí. El vellocino de oro y el Santo Grial no son ya, de acuerdo con ello, ctónicos-subterráneos, sino altos signos solares. El vellocino está guardado, es verdad, por un ser de las profundidades, un dragón, pero pende visiblemente de una encina bajo el cielo. El Santo Grial, es verdad, está siempre oculto y rodeado de un impenetrable tabú, pero flota como las estrellas libremente en el aire: un El Dorado como cáliz, efervescente, un rayo de luz por excelencia. A esta lejanía uránica apunta también el puro origen astral del mito del vellocino y del Grial, a diferencia del saco mágico y la mandrágora, de la busca subterránea de tesoros y de maravillas ocultas en los muros. En su origen, el vellocino era, en efecto, la aureola resplandeciente que rodeaba al héroe y le llevaba al triunfo. Y en su origen astral, y mucho antes de su interpretación cristiana, el Grial es la fuente y el perol mágico de la misma luz del día, es decir, el sol. Pero tiene, eso sí, que ser extraído y conquistado de las nubes: Indra, en el mito indio, y Thor en el germánico son los héroes que con la lanza de la tormenta conquistan el perol del sol. Solo más tarde se convirtió en la tradición cristiana en el recipiente en el que José de Arimatea recogió la sangre de Cristo, este cálido filtro de otro sol; y según la utopía del Grial, quien se halla en su busca no son ya dioses conquistadores, ni tampoco, como en el vellocino, Jason el guerrero, sino el apacible Parsifal, el de la buena estrella. Según la misma utopía, por lo demás, que nos sale todavía al paso en la fábula de Hoff-

mann de la marmita de oro; y el reino al que pertenece el perol mágico y que él vierte se encuentra aquí también en una lejanía remota, en la Atlántida. Es decir, que todos los tesoros que ponen en camino se encuentran horizontalmente en la lejanía, no bajo los pies, verticalmente, en el suelo. Eran tenidos por existentes, pero, a la vez, tan remotos, que revestían también esa virginidad que corresponde a lo todavía no alcanzado, es decir, a algo todavía no existente mitológicamente en toda su plenitud. Y ello, tanto en fábulas y leyendas como en la intención de los viajes de descubrimiento, tan distintos, al parecer, a primera vista. También estos son, como se sabe, búsqueda de tesoros, pero con la peculiaridad de una *búsqueda de tesoros horizontal,* una peculiaridad que ya muestran los mitos que la preceden; un extraordinario entrecruzamiento de El Dorado y el Edén, algo así como un entrecruzamiento de infraestructura en la supraestructura, de la supraestructura en la infraestructura. A la busca del tesoro se cavó tanto en dirección occidental como en dirección oriental, hasta que, una vez descubierta la forma esférica de la tierra, resultó indiferente la dirección en que se cavaba. Y sin embargo, bien que la sugestión procediera de los frutos áureos de las Hespérides occidentales, o bien, como la mayoría de las veces, de las maravillas de las Indias orientales, una y otra vez actuaba la extraña conjunción de oro y vellocino, oro y Grial, oro y Paraíso. En esta dirección, en la esperanza de botín y milagro, coincidieron los viajes ensoñados, lo mismo los legendarios que los efectivamente realizados.

Isla de los feacios, aciago Atlántico, situación del Paraíso terrenal

Un punto que llama la atención es que el miedo se halla muy próximo a la dicha. Los griegos situaban sus lugares imaginados llenos de dicha en la proximidad de lugares colmados de horror. A la vera de praderas aromáticas acechan toda una serie de monstruos; en torno a las islas de los feacios y de los bienaventurados se extiende un mar lleno de peligros. Muy especialmente, y en último término: más allá de las columnas de Hércules se encuentra el terrible *mare coagulatum,* es decir, el mar coagulado. Los astutos fenicios utilizaron perfectamente el miedo al Atlántico, a fin de impedir que otros comerciantes extranjeros emprendieran el viaje a las islas inglesas del estaño. Ellos mismos no tuvieron para nada en cuenta el mar coagulado, ni tampoco la eterna calma chicha que se

afirmaba en el Atlántico, y, sin embargo, la leyenda de un océano occidental imposible de navegar se mantuvo en pie durante siglos, incluso durante milenios. Una leyenda que iba a unirse a las otras leyendas tenebrosas griegas del mar, a la de las sirenas, de las echidnas, de la escila aulladora, y que iba a superar a todos estos monstruos marinos, siempre localizados, por su indeterminabilidad y su invisibilidad. Los astutos fenicios solo habían, de otro lado, utilizado el horror de Occidente, no lo habían inventado en sí; puras mentiras interesadas desde Tiro es seguro que no se hubieran mantenido durante tanto tiempo. La astucia púnica echó mano, más bien, de un arquetipo astral viejísimo y se lo incorporó: en el Occidente, allí donde el sol se pone, mora la muerte. Allí se encuentra el averno, el Gólgota pagano, allí termina el dios del sol: el mito babilónico habla de una «prisión del sol en el mar de las tinieblas». Según una versión siria de la leyenda de Hércules, este muere en el mismo lugar en el que erige sus dos columnas. Algo semejante pervive también en mitos apagados, se disfraza con apariencias científico-naturales, se refuerza con observaciones reales muy exageradas. Como Colón pudo observar, al oeste de las Azores había efectivamente extensiones marinas cubiertas de algas; para Platón, Aristótcles y Teofrasto, empero, todo el Atlántico era un mar de fango sumido en una noche eterna. A ello se añadía el temor a un remolino gigantesco que abría sus fauces en algún lugar del océano y que a los griegos les parecía que provocaba un espantoso movimiento de mareas. La leyenda del mar de fango y de la noche se mantuvo con tal tenacidad que impidió, casi incomprensiblemente, a los árabes y a su capital comercial la navegación por el Atlántico. Los griegos y romanos no eran grandes navegantes, pero sí, en cambio, los árabes; horrores de los mares no les detenían en sí, sino que, al contrario, tal como lo prueba la fábula de Simbad el marino, les servían de incitación al valor, al éxito y al recuerdo. Los mismos árabes que conocían el océano Indico y los mares contiguos al Pacífico, y ello no solo en cabotaje, que habían llegado incluso a las Filipinas, no se atrevieron, pese a estar en posesión de una costa española y otra marroquí, ni siquiera hasta las Azores, Madera o las islas Canarias en el océano Atlántico. El gran geógrafo árabe Edrisi trazó, hacia 1150, un mapamundi sobre plata, por el que se ve que le eran conocidos el Níger y la isla de Borneo, pero sin embargo, y por las razones indicadas, sus conocimientos sobre la costa occidental de Africa no pasan del sur de Marruecos. Y Edrisi no solo no desvanece las leyendas griegas, sino que añade a ellas otras nuevas: el agua del Atlántico despide un hedor pestilente, hay en él toda

una serie de arrecifes invisibles y de islas demoníacas. De una de estas, llamada Satanaxoi, se cuenta que en ella hay un puño gigantesco surgido de las profundidades del océano que arrastra los barcos al seno del mar. Para Edrisi todo ello pertenece a la geografía del averno, muy en las proximidades del Elíseo, situado también en el mar occidental, y pese a esta proximidad. Y son también los árabes quienes precavieron del *plus ultra* por una fábula muy singular: la vieja fábula de la estatua. Según ella, en una isla del Atlántico se encuentra una estatua con el brazo levantado en señal de advertencia, en cuyo pedestal figura la siguiente inscripción: «Detrás de mí no hay tierra alguna en la que se pueda penetrar.» Ibn Khordadbeh, geógrafo y jefe general de postas del califato de Bagdad, es el primero que nos habla de esta inscripción; Edrisi que canoniza la leyenda nos habla incluso de seis estatuas semejantes, todas las cuales precaven del espacio que se halla a sus espaldas. La fábula puede proceder de las columnas de Hércules que Píndaro menciona en su oda tercera a los juegos nemeos, y en las que ya figura esculpida la inscripción «Non Plus Ultra». La curiosa estatua liminar se trasladó también, contra todo lo que era de esperar, al océano Indico (cf. el jinete de bronce en la fábula de la montaña de imán en *Las mil y una noches*), aunque aquí designa simplemente la frontera oriental del mundo sin un tabú detrás. El lugar principal del jinete de bronce se encuentra, por eso, en el Atlántico, y solo aquí se interpretó su brazo levantado como advertencia, no, p. ej., como incitación o indicación de caminos. Más aún, aunque, según Edrisi, el jardín de las Hespérides se encontraba también en el mismo mar tenebroso, ello no sirvió para hacer las tinieblas más interesantes o dialécticas. Y la fábula del peligroso Atlántico iba a mantenerse hasta Colón, constituyendo uno de los más fuertes argumentos contra *la ruta occidental* hacia la India, el país de las maravillas; y es que se tenía por inconcebible que se extendiera tal horror antes de la maravilla. Entre los griegos falta también una conexión entre el tabú de la amedrentación y el Elíseo, por muy dialecticamente elemental que sea esta conexión y pese a que haya sido establecida tan a menudo—por no decir, tan esencialmente—al tratar motivos paradisíacos. Intangible queda Esqueria, la isla homérica de los feacios, en el mismo mar en el que aúlla Scilla; inconsciente también de que las mismas columnas de Hércules en las que figura el «Non Plus Ultra» eran llamadas en las épocas griegas más antiguas «columnas de Saturno», es decir, eran denominadas con el nombre del dios de la edad de oro. Y así fue que el horror por el Occidente no recibió luz por la imagen de un Paraíso terrenal en su seno, y que el tabú de las

columnas no incitó a ningún árabe a quebrantarlo. En vano se entrecruzaban el negro barco de los muertos feacio y el resplandor de Esqueria: «Es en verdad que una luz se extinguió, como el resplandor del sol o de la luna / en la morada de Alcinó, el gran señor» (*Odisea*, VII, págs. 84 y siguientes). En vano contenía el mito astral del sol agonizante del que provenía el horror del Occidente—no solo las tinieblas, sino también la luminosidad de las Hespérides: Gilgamés, como Hércules, galopan con el sol más allá de su ocaso para buscarse allí donde el sol sale de nuevo, una nueva inmortalidad. Esta conexión, empero, entre el mar fangoso y las islas Hespérides solo se hizo fecunda en el mundo cristiano. Porque solo la leyenda y utopía cristiano-geográfica creía saber del Paraíso terrenal, y creía saber de *por qué era inaccesible*, subrayando geográficamente su inaccesibilidad. Y es así que aparece una función: *el Edén se halla detrás de un cinturón de horror, y un cinturón de horror rodea el Edén.* De modo distinto, en consecuencia, que los árabes interpretaron los Padres de la Iglesia el horror ante el Atlántico: para ellos este horror se hallaba en conexión con la espada del Arcángel. Este impedía, sin duda, el acceso del Edén, pero no, sin embargo, la aproximación a él. Clemente de Alejandría (Stromata, V) es el primero que pone en relación la masa de las algas y las tinieblas con la prohibición de entrar en el Paraíso terrenal, que, para él, se hallaba en la parte meridional de la tierra. La mayoría de los otros Padres de la Iglesia hicieron suya esta idea, y es así que surgió una relación dialéctica en el mar de las tinieblas, y que surgió, sobre todo, una incitación que iba a quebrar las barreras y las estatuas.

Muchas otras cosas se combinaron para hacer nacer el sueño del rico país perdido: del país en situación envidiable, al que apuntaban de consuno la leyenda y la esperanza. De este país no se rescata, sin más, un vellocino de oro, dejando todo lo demás como algo indiferente, como restos bárbaros; el objetivo es, más bien, una isla bienaventurada o un país de la dicha en absoluto y sin residuo alguno. En uno de estos relatos utópicos, en la crónica de Canaán, se conjura con asombrosa cercanía el país tan lejano de la leche y la miel. Aquí se nos presenta geográficamente presente y determinada la «tierra prometida»; una tierra que espera en todo su esplendor, inexplorado pero cierto, más allá del desierto. Y después de que los primeros exploradores traen los grandes racimos, la tierra prometida nos aparece como un segundo Paraíso terrenal que viene a sustituir al primero. Más aún, para los israelitas de entonces aparece como el mismo Paraíso terrenal primero, porque el mito del Edén a comienzos de la historia les llegó, por primera vez, en la misma Canaán, procedente

de fuentes babilónicas. Canaán aparece así tangiblemente en la tierra, no como el Edén, o todavía no como el Edén, pero sí como el lugar en el que se está más cerca del cielo que en ningún otro lugar. Y aquí también se constituyó una relación que había que añadir al reino de la felicidad: la relación del Edén, el sueño geográfico de la felicidad, con un deseo localizado en el que este sueño se consigue. Era la relación mesiánica; solo al final de los tiempos aparece *plenamente Canaán* con el monte Sión en su centro, y el tiempo mismo es la nave posible que lleva al paraíso recuperado. Al principio, no hay duda, había existido también la felicidad: entre los griegos como los siglos de oro, y en la Biblia como el estado primitivo y sin pecado en el Edén. Ambos, sin embargo, se han perdido, es decir, solo pueden llegarnos desde el futuro, sobre todo en el espíritu del mesianismo: un espíritu que falta en los griegos, que solo es un episodio en los romanos (así en la profecía del niño divino en Virgilio), pero que en la Biblia adquiere un poder absoluto sobre el tiempo. Y esta época bíblica deseada desemboca en un sueño de carácter absoluto: al final de los tiempos vuelve a abrirse el Paraíso terrenal. Aparece de nuevo y es accesible, en tanto que la Jerusalén celeste vuelve a la tierra (Apocalipsis de San Juan, 21, 2): pero solo al final de los tiempos. Mientras tanto, el *primer* Paraíso, el Edén en sentido propio, se conserva completamente en la tierra, y aunque está prohibida la *entrada* en él, son lícitas y cristianas *la búsqueda de su situación y la estancia en sus alrededores.* A las expediciones medievales les era siempre actual esta creencia en que el Paraíso terrenal existía en algún sitio, y que sus proximidades y alrededores podían pisarse sin violar el mandamiento divino. Y el indicativo para ello se encontraba en el Génesis mismo, que mencionaba ríos que no circundan el Paraíso, sino que salen de él hacia regiones conocidas de la tierra. Son los ríos Pisón, Gihón, que discurre en torno a Etiopía, Hidequel, que corre por Asiria, el Eufrates (1, Moisés, 2, 11-14); para la geografía legendaria y utópica de la Edad Media todas estas corrientes tenían que llevar consigo y verter sobre la creación caída alguna suerte de bendiciones procedentes del Paraíso. De otro lado, el Edén se representó también bajo el arquetipo de un jardín encantado que esparce por encima de sus límites su aroma y su esplendor. El Alejandro de la leyenda francesa y alemana estuvo en la India ante los muros de este jardín encantado, percibió su aroma, pudo ver a través de hendiduras algo de su esplendor, pero se esforzó en vano en conquistarlo. La influencia de estas leyendas (partiendo de la imaginaria biografía de Alejandro por el seudo-Calístenes, hacia el 200 d. de C.) es incalculable; Alejandro, la India, el Paraíso,

estos tres conceptos gigantescos se apoyaban mutuamente. También las Enciclopedias medievales, el *Speculum naturale, doctrinale, historiale* de Vincent de Beauvais, la *Imago mundi* de Pierre d'Ailly—que habían de influir decisivamente en Colón—, todos estos libros mantienen la convicción de que en la tierra hay todavía un enclave de naturaleza no corrompida. La Iglesia había dejado en libertad para determinar la posición de este enclave, así como las ensoñaciones y especulaciones sobre su contenido. Lo único que parecía seguro era que el Paraíso terrenal se hallaba en el Este, y ello de acuerdo con 1, Moisés, 2, 8: «Y Dios plantó un jardín en el Edén hacia el Oriente.» Incluso las primeras palabras de la Biblia: «En los comienzos *(bereschith)* creó Dios el cielo y la tierra», se interpretaron como una constatación de la situación oriental del Paraíso, ya que la palabra *bereschith* no solo quiere decir «en los comienzos», sino que puede significar también «en el orto». En lo que las opiniones diferían era en si este lugar oriental se encontraba en el hemisferio Norte o en el hemisferio Sur; en ambos casos, y en relación con Canaán, se llegó a la fijación de Jerusalén como punto de referencia. Y este punto de referencia bíblico trastrocó incluso la tradición de la Antigüedad de que el Elíseo se encontraba en el Atlántico. Al contrario, la *tradición occidental,* junto con el horror del Atlántico, *se mezcló con un Jerusalén oriental,* especialmente después del descubrimiento de la forma esférica de la tierra, inclinándose así ante una utopía oriental. El célebre mapamundi de la catedral de Herford, pintado hacia finales del siglo XIII, señala el lugar del Paraíso terrenal en el meridiano de Jerusalén; Dante, que creía en la forma esférica de la tierra, desplazó el lugar del Paraíso a las *antípodas de Jerusalén, en los mares del Sur.* En favor de ello hablaban antiguas especulaciones sobre la existencia de un continente en el Sur. Aristóteles lo enseña así *(Meteorología,* II, 5), el geógrafo romano Pomponio Mela habla de un antiguo *orbis* tras el océano, que separa el Norte del Sur, y Cicerón *(Somnium Scipionis,* Cap. 6) afirma la existencia de dos franjas terrestres habitables *(cinguli),* de las cuales la meridional, aún sin descubrir, albergaría maravillas sin cuento. Para Aristóteles, como también para Edrisi, la parte meridional de la tierra, aunque consistía en tierra firme, estaba, sin embargo, deshabitada, mientras que Alberto Magno y Cicerón suponen la existencia de un gran continente meridional habitado. Dante, sin embargo, que en la *Divina Comedia* iba a mantener vivo con su arrebatada descripción arcádica el anhelo por el Paraíso terrenal con mucha mayor insistencia que cualquier otro escritor o que las leyendas de Alejandro, Dante mismo, pese a las antípodas de Jerusalén, cree en la

existencia debajo del Ecuador de una *terra inhabitabilis,* de un *mondo senza gente.* Mientras que, de otro lado, al situar el Paraíso terrenal en la cúspide del Monte Purgatorio, su determinación exacta del lugar en que el Paraíso se encontraba—en las antípodas de Jerusalén—iba a carecer de valor para las expediciones que solo trataban de llegar a las regiones próximas al *nobilissimi loci totius terrae.* Porque para Dante, en el hemisferio meridional, no hay, a excepción del Monte Purgatorio, tierra alguna, solo agua; por temor de Lucifer, que fue aquí donde cayó del cielo, la tierra se ocultó en las profundidades de los mares («Infierno», 34, vv. 122 y sgs.). La *Divina Comedia,* cuyos datos, según las intenciones del poeta, deben contener tanta verdad como belleza, nos dice a continuación que también los alrededores del Paraíso terrenal se han hecho tabú. Estos alrededores son accesibles solo a los muertos, no a los vivos; más aún, y tal como nos lo muestra el extraordinario episodio de Ulises («Infierno», 26, vv. 136 y sgs.), solo son accesibles para aquellos muertos que no están destinados ni al cielo ni al infierno, sino exactamente al purgatorio, mientras que para los demás muertos los alrededores del Paraíso están vedados. Y el Paraíso terrenal en la cúspide del purgatorio («Purgatorio», 28) no es para Dante—que aquí sigue casi constantemente a Santo Tomás—un lugar de permanencia para las almas de los muertos, sino solo un tránsito. Para Santo Tomás el Paraíso terrenal es un *status viatoris,* no un *status recipiendis pro meritis,* no es un lugar de permanencia, no cuenta entre los *receptacula salutis.* Y sin embargo, Dante describe el Paraíso de modo análogo al Elíseo: una mañana permanente en un bosque tropical, situado en la tierra como el *subtropicum* de la felicidad terrestre. Y es así que la fuerza poética pobló de la manera más humana la *terra inhabitabilis* de su teoría. ¡Cuántas veces, antes de hacerse a la mar hacia El Dorado y el Edén, no combinaría Colón con su *imago mundi* los versos del Dante sobre esta esplendorosa mañana! Y la restricción del Paraíso terrenal a la cúspide de un monte inaccesible a los vivos no hizo desaparecer tampoco la creencia general de la situación continental del Paraíso ni la esperanza de que los vivos pudieran alcanzar sus inmediaciones. La leyenda de Alejandro va a ejercer en este punto, sin embargo, una influencia mayor, señalando para el Paraíso no solo una isla posmortal, sino un continente animado en los mares del Sur. Aludía a la India y apuntaba el camino terrestre, y más tarde, la ruta marítima para llegar al Paraíso terrenal en Asia. De aquí que no hubiera ningún río principal de Asia que no se pusiera en relación con los ríos bíblicos del Paraíso: así el Ganges, y así también, en Marco Polo, el Oxus. Tanto la ruta terres-

tre como la marítima hacia el Paraíso terrenal estaban así orientadas principalmente *hacia la India*, hacia el país misterioso y tropical, lleno de maravillas exóticas para el mundo europeo. La Antigüedad clásica y todavía los Padres de la Iglesia tenían su Elíseo esencialmente en el Atlántico; la Edad Media lo situó también en la India, o hizo que la India, el espacio utópico-geográfico por excelencia, se extendiese hasta ellos. Y por razón de la forma esférica de la tierra, el viaje hacia Occidente no contradecía tampoco la situación sudoccidental: *ex oriente lux*, y a través de todos los mares de algas, la Edad Media cristiana explicaba el Paraíso terrenal por medio de la India.

El viaje por mar de San Borondón; el reino del Preste Juan; paraíso americano y asiático

Y siguió también allí, cuando la navegación emprendió la ruta occidental. Como ya sabían los navegantes irlandeses y normandos: ningún mar oriental se extendía ante ellos. Además, seguía la influencia del Elíseo, atlántico por excelencia, no indio. Y sin embargo, para la leyenda medieval se ve el Elíseo bajo la luz de la India, como si la luz griega no les fuera suficientemente misteriosa. En esta época temprana no estalla todavía la contradicción entre la tradición griega, que situaba el Elíseo hacia Occidente y la bíblica que lo buscaba hacia el Oriente, pero el Elíseo, tan atlántico, tenía ya aquí también una perspectiva igual de meridional. Una de las más vivas leyendas marinas medievales apunta exclusivamente a esta isla: el viaje de San Borondón. El navegante mismo, San Borondón, está comprobado históricamente que fue abad de un monasterio irlandés y que vivió en el siglo VI. Era la época de los eremitas del mar, es decir, de los monjes que se retiraban a islas desiertas—como los monjes egipcios al desierto—para allí dedicarse a la contemplación. Las islas Faroes y Shetland se descubrieron así, y es posible que tras el viaje legendario de San Borondón se oculten algunas experiencias reales. No obstante, con mucha mayor fuerza actúa en el viaje y su leyenda el anhelo utópico por el lugar áureo de un enclave de la felicidad no arrastrado por la primera caída de la humanidad. En la versión que se nos ha conservado, la leyenda de la *Navigatio St. Brendani* procede del siglo XI, pero sus orígenes son muy anteriores: la versión fue elaborada sobre la base de un sermón del siglo IX, tuvo numerosas otras versiones, fue traducida a casi todos los idiomas europeos y mantuvo viva durante siglos la creencia en

una isla paradisíaca (cf. BABCOCK: *Legendary Islands of the Atlantic*, 1922, págs. 34 y sgs.). El contenido es de carácter religioso-aventurero. Durante la noche Borondón oye la voz de un ángel que le dice: «Dios te ha dado lo que buscas, incluso la tierra prometida.» El santo equipa un barco, navega quince días hacia el oeste de Irlanda y encuentra un palacio con abundantes manjares y un servicio invisible; navega siete meses más y llega a una isla con innumerables rebaños de ovejas. Cuando la tripulación quiere asar una de ellas, la isla se hunde; se trataba de la espalda de una ballena gigantesca, cuya siesta había interrumpido el fuego. Después de toda una serie de nuevas aventuras ricas en peces venenosos, en serpientes marinas que arrojan fuego por la boca, en pájaros infernales e incluso en entradas al infierno, San Borondón llega muy adentro del Atlántico a la isla de un viejo eremita, el cual conoce el camino a la isla prometida. Aquí aparece también un predecesor de San Borondón, Meruoc, que ya antes que él había emprendido el viaje a la isla prometida; Meruoc se oculta tan profundamente que, pese a la maldición, puede vivir «en la primera morada de Adán y Eva», es decir, en el Paraíso terrenal. Otro signo de la proximidad del Paraíso es la *insula uvarum*, la isla de vino y de Baco, en la que los navegantes pasan cuarenta días, cargando, al final, además, el barco con uvas. San Borondón arriba a la isla prometida en la que viven santos que le esperan, y donde hace que despierte en una caverna un gigante misterioso: ha quedado abierto el Paraíso terrenal detrás del mar oscuro del Atlántico. Al cabo de siete años retornan por las Orcadas San Borondón y su tripulación de monjes y traen consigo la noticia de «la tierra prometida de los santos», esta rama de la India en el Occidente o a través del Occidente. Hasta aquí la más célebre fábula marina de la Edad Media, una fábula que en sus resultados fue tenida por cierta durante siglos. La mayoría de las ciudades hanseáticas rindieron culto a San Borondón, y de 1476 a 1523 se imprimió trece veces en Alemania la leyenda de las *fortunatae insulae brantani* y de su descubrimiento; un investigador norteamericano, C. Selmer, ha llegado a poner en relación el culto de San Borondón con el nombre de Brandenburgo. La isla utópica se encuentra reseñada en la mayoría de los mapas medievales, y todavía en 1569 aparece en el mapa de Mercator; más aún, en el siglo XVI la isla fue vendida muy en serio por el gobierno portugués a Luis Perdigón, un aventurero que se dispuso con la misma seriedad a conquistarla. Y todavía en 1721 partió de Santa Cruz de Tenerife una expedición destinada a encontrar la isla de San Borondón. Lo que es curioso es el entrecruzamiento de esta leyenda con tradiciones procedentes

de un ámbito utópico no cristiano, muy fuera de la tradición del Elíseo. Nada tiene de sorprendente que en la leyenda figuren motivos de la literatura popular árabe; la ballena que se sumerge al encender fuego sobre sus espaldas aparece también en la fábula de Simbad el marino, aunque en forma de pulpo. Hacía falta, empero, toda la erudición clásica de los monasterios irlandeses para incorporarse antiguas leyendas marinas, tal y como habían sido recogidas únicamente por Plutarco. Son las leyendas del Elíseo como la isla de Saturno (isla de Cronos) en el «mar de Cronos», en las cercanías de Britania; esta leyenda la ha reproducido Plutarco tanto en su tratado *Sobre la faz en la luna* como en su diálogo *Sobre el ocaso de los oráculos*. Ya ha quedado mencionado que las columnas de Hércules fueron antes llamadas columnas de Saturno, es decir, de Cronos. En conexión con Saturno y su edad de oro, Plutarco describe islas sagradas en las cercanías de Britania en las que moran las almas de los héroes; especialmente una «en la que reina un aire tibio y en la que dormita Cronos-Saturno encerrado en una profunda caverna bajo la vigilancia de Briareo» (Briareo, un poderoso dios marino con cien manos era, al igual que Cronos, un hijo de Urano). En el viaje de San Borondón el Saturno dormido nos aparece como el gigante al que el santo despierta en su caverna, mientras que las maravillas del «mar de Cronos» se reflejan así mismo en la isla de la edad de oro. Desde luego, el mar británico no podía mantenerse durante mucho tiempo como el lugar en que se hallaba el Paraíso terrenal; otros puntos cardinales de clima más suave y rutas más fáciles se impusieron al fin. Y así es que, desde el siglo XIV, la isla de San Borondón se desplaza cada vez más hacia el Sur, hacia las islas Canarias. En su célebre esfera terrestre trazada en 1492, Martín Behaim desplaza de tal manera la isla hacia el Sur, que se encuentra casi en la latitud de Cabo Verde: «Esta es la isla—dice Behaim—a la que arribó San Borondón el año 565, y que encontró llena de maravillas.» Con fría precisión, Alejandro de Humboldt *(Investigaciones críticas,* 1852, I, pág. 410) observa que este cambio constante de posición de una isla inencontrable se halla en relación con los progresos en el arte de navegar experimentados por el comercio mediterráneo. A ello se añadió, desde luego, el tabú propio del Paraíso perdido, como consecuencia del cual en la leyenda de San Borondón éste solo es accesible al santo. La isla de San Borondón se convierte así no solo en una isla errante cartográficamente, sino, además, en una isla indeterminable que solo desde la lejanía puede verse. Esta creencia fue apoyada, en parte, por una observación en las islas Canarias, en las que llegó a creerse que, de tiempo en tiempo, se veía hacia el sud-

oeste y en el horizonte del mar un país montañoso que nunca llegó a alcanzarse. Como anota Humboldt, Viera y Clavijo, el historiador de las Islas Canarias, recoge toda una serie de detalles sobre todos los intentos que se hicieron, entre 1487 y 1579, para arribar a la isla imaginada. En diversos lugares más al Norte, también en las Azores, se observó el mismo fenómeno engañoso; y como nos dice en su diario de 1492, Colón conocía los relatos sobre todo ello casi cuarenta años antes de su viaje. Desde el primer momento de estas observaciones se interpretó el fenómeno como la isla de San Borondón, y el hecho de ser inalcanzable, no solo no destruyó esta creencia, sino que parecía confirmarla. Y de manera más detallada, también en China encontramos algo análogo; una prueba de que el Elíseo evanescente, este país de la dicha y del Grial, reservado solo a los dignos de ello, si no es una fábula ambulante, sí es un arquetipo que se extiende por el espacio y el tiempo. La *Géographie moralisée* china sabe de islas de la felicidad en el golfo de Pe-chi-li: si se las ve de lejos, parecen nubes; si se aproxima uno a ellas, el barco es desviado de la ruta por los vientos; si se arriba a ellas, sin embargo, se hunden en el mar, mientras que los navegantes no dignos de poner pie en ella retornan incurablemente enfermos. La supuesta isla de San Borondón no se vio con tales trascendencias en el siglo xv, pero la idea de una imagen en la lejanía le siguió siendo característica, así como la fábula de un país encantado que surge, una y otra vez, en el horizonte. La fábula se mantuvo en pie, mientras que, hacía ya tiempo, las miradas se dirigían al Oriente, el claro lugar bíblico del Paraíso terrenal. Y la dirección se concentró también hacia el Oriente, no solo, como en San Borondón, por razón de la tonalidad meridional y del contenido mágico: hacia Asia, de donde habían venido los tres Reyes Magos. Allí, donde lo pensado en la isla de San Borondón no sería ya un islote solitario, sino, de acuerdo con una leyenda tenaz, todo un Estado universal lleno de bienaventuranza. La promisión de San Borondón vio así transportado todo su esplendor al *continente asiático,* a otro imperio también inalcanzable, aunque de distinta manera, al imperio de Saturno y de Cristo que ahora vamos a examinar: al llamado Preste Juan.

Ya de por sí, ni los comerciantes ni los caballeros tenían interés en retirarse a una isla solitaria. Lo que buscaban eran tesoros y grandes terrenos rentables, todo lo cual no se encontraba en países nebulosos, sino en el camino hacia Tierra Santa y más allá. Pero el poder franco se hallaba peligrosamente amenazado pocos decenios después de la conquista de Jerusalén, una segunda cruzada había fracasado y una tercera había sido

preparada de modo apresurado e insuficiente. En este estado de ánimo llegan, hacia 1165, tres cartas misteriosas procedentes, al parecer, de un poderoso monarca cristiano en Asia. El monarca se denominaba modestamente «presbítero Juan», pero glorificaba en tono soberbio y arrogante la potencia y maravillas de su Estado, el mayor de la tierra. Según las cartas este Estado se extendía, hacia el Este, «hasta la salida del sol», y hacia el Oeste, «hasta la torre de Babel». Aquí parecía surgir un gigantesco aliado contra los sarracenos, el don del cielo de un segundo frente en el Oriente. Las cartas estaban dirigidas al papa Alejandro III, al emperador Federico Barbarroja y al emperador bizantino Manuel. Los dos emperadores parece que desconfiaron del mensaje, y el papa algo menos, ya que, aunque tardíamente, lo contestó. El papa envió a su médico personal, Philippus, un buen conocedor del Oriente, como embajador extraordinario hacia el Preste Juan, el señor de la India, el monarca de un país que, como el mensaje decía, encerraba en sus fronteras el Paraíso terrenal; una embajada era enviada a la busca de un fantasma. El texto de la respuesta del papa se nos ha conservado, fechada en Venecia el 27 de septiembre de 1177, doce años después de recibido el mensaje del Preste; una dilación que nos dice que, en un principio, el papa tuvo poca fe en la capacidad del Preste para enfrentarse con el peligro sarraceno. Para el pueblo el Preste Juan era, ya mucho antes, una certeza; su carta alcanzó una gran difusión en copias y fue traducida al francés, alemán y hebreo. Europa se inclinaba ante la nueva esperanza en Asia. La respuesta papal estaba dirigida a «Carissimo in Christo filio illustri et Magnifico Indorum regi, sacerdotum sanctissimo»; Philippus mismo, el mensajero, no pudo ni siquiera comunicar que no podía encontrar el reino fabuloso, ya que no retornó jamás a Roma y la expedición desapareció sin dejar huellas. Y sin embargo, y por lo que a su contenido se refiere, la carta del Preste estaba concebida en términos muy actuales, y especulaba no solo con los intereses ya mencionados de una tercera cruzada, sino también con las fábulas y sueños del Oriente, entonces muy difundidos, es decir, en sentido propio, con la utopía geográfica de la Edad Media. Si la leyenda de San Borondón se había centrado en el Elíseo situado al Oeste, el nuevo mensaje enlazaba con la leyenda de Alejandro y con la situación en el Oriente del Paraíso terrenal, tal y como se había impuesto en la Alta Edad Media. La falsa carta no contenía nada que no fuera ya conocido por las imágenes clásicas, orientales y medievales de la India, pero las combinaba total y sugestivamente. Para la Edad Media, la India era un concepto muy amplio que abarcaba (como ya en Plinio) hasta el golfo de Tonkín, y que

abarcaba, en ocasiones, incluso Africa oriental y Abisinia; Marco Polo, por ejemplo, denomina a un príncipe persa rey de la India. Pero la India se mantenía también, sobre todo, como un concepto misterioso, como la tierra de las indecibles maravillas geográficas; parecía como si allí se hubiera eliminado todo lo banal de la naturaleza, como si se hubiera privado de todo freno al mecanismo de la naturaleza. Lo imposible, tanto de especie grotesca como utópica, parecía ser allí real, tal y como en los gobelinos medievales cuando nos representan bosques mágicos con un unicornio. Detrás del Indus se creía en la existencia de montañas cuyas piedras eran esmeraldas y cuyo polvo era almizcle; los árboles tenían como fruto pájaros verdes, mientras que, en otros, crecían cabezas humanas que lloraban y reían. En el siglo XII circuló un manuscrito atribuido a San Jerónimo sobre piedras preciosas, sus propiedades curativas y mágicas, y este manuscrito comienza significativamente con la descripción de un viaje a la India por el mar Rojo (cuya peligrosidad representa aquí los horrores del Atlántico), hasta un mundo fantástico al cabo de un año de viaje. Hasta la tierra del carbunclo, de las montañas de oro custodiadas por grifos, de las grandes hormigas antropófagas que, durante la noche, excavan el oro, de los árboles que crecen en el mar, de la lluvia de cobre (cf. THORNDIKE: *A History of Magic and Experimental Science*, II, 1929, págs. 238 y sgs.). Como ya se ha indicado la fuente principal de la fábula de la India fue siempre la traducción y reelaboración de la antigua «biografía» de Alejandro del seudo-Calístenes en la Edad Media; y sus indicaciones no se referían, como en el nuevo interés por la India en el siglo XIX, a Buda y al ascetismo, sino, al contrario, a las monstruosidades y éxtasis de la abundosidad del mundo y de los dioses, en la que tan rica es la leyenda india. Todo ello había enlazado con la leyenda de Alejandro, algo entonces exorbitante sin más, fuera de las rutas acostumbradas del mundo. El sostén de la carta del Preste se creía verlo en la «Nativitas et victoria Alexandri Magni» del presbítero Leo, hacia 950, y sobre todo en una supuesta carta de Alejandro a Aristóteles (cf. *Kleine Texte zum Alexanderroman*, ed. por Pfister, 1910, págs. 21 y sgs.), donde la transfiguración de Rama se convierte, por doquiera, en la vida diaria del macedonio. En Leo hay toda una serie de fantasías agrupadas en torno a la expedición de Alejandro al Oriente: el viaje aéreo del rey, su viaje a las profundidades del mar, el relato de los árboles proféticos de la India, un árbol de la luna con idioma griego, otro del sol con idioma indio. Mucho de ello resuena también y retorna en la carta del Preste Juan: todo un arsenal ensoñado de fábulas geográficas y no-cotidianeidad.

Allí se nos habla de hombres que conjuran dragones alados, los ensillan, los embridan y caminan con ellos largas distancias; se ensalzan piedras mágicas que calientan o enfrían según se necesite, y que, por la noche, iluminan todos los objetos en cinco millas a la redonda; piedras que convierten el agua no bendita en leche o vino; piedras que reúnen los peces, que domestican los animales salvajes, provocan enormes incendios o los extinguen. La carta del Preste Juan (se nos ha conservado el texto del ejemplar dirigido al emperador Manuel) añade a todo ello, empero, maravillas completamente incomprensibles, intensificando tanto lo absurdo como lo sugestivo. «Yo, el presbítero Juan, señor de los señores, supero en virtud, riqueza y poderío a todas las criaturas bajo el cielo. Setenta y dos reyes nos pagan tributo..., en las tres Indias impera nuestra magnificencia y nuestros territorios se extienden hasta la Indochina, allí donde descansa el cuerpo del Santo Apóstol Tomás... Nuestro país es la patria y morada de elefantes, dromedarios, camellos, del *meta collinarum* (!), *cammeteminus* (!), *tinserete* (!), de las panteras, del onagro, de leones blancos y rojos, de osos blancos, de merulos blancos, cigarras, grifos mudos, de tigres, lamias, hienas, caballos y asnos salvajes, bueyes salvajes y hombres salvajes, de los hombres con cuernos y de los que solo tienen un ojo, de los hombres con un ojo delante y otro detrás, de los centauros, faunos, sátiros, pigmeos, y también de los gigantes de cuarenta codos de altura, de los cíclopes y de mujeres de la misma especie, del pájaro llamado fénix» (OPPERT: *El Preste Juan en la historia y en la leyenda*, 1864, páginas 36 y sgs.). Todo el inventario de maravillas contenido en los catálogos zoológicos y minerales de la Edad Media se localizan así en la India, en el reino del Preste Juan, incluso los osos blancos del extremo Norte, de los que en Europa no se iba a tener noticia hasta el siglo XI, mientras que falta el elefante blanco, que efectivamente existe en la India. Igualmente jactanciosa e irreal es la descripción del palacio imperial: «Sus cimientos y muros consisten en piedras preciosas, y el oro más puro y mejor sirve de cemento. Su cielo o techo está compuesto de los zafiros más transparentes entremezclados, a veces, con topacios brillantes... En la mesa imperial comen diariamente treinta mil personas; la mesa misma es de esmeralda, sostenida por cuatro columnas de amatistas... A la entrada del palacio hay una puerta de cristal coronada de oro; la puerta está orientada hacia el Este, tiene ciento treinta codos de altura y se abre y cierra de por sí cuando nuestra majestad penetra en el palacio.» Entre la multitud de estos incesantes superlativos y curiosidades, hay también lagos de arena en los que viven los peces más asombrosos, ríos de piedras preciosas,

trajes de piel de salamandra que se limpian con el fuego, la planta apsidios que destierra a los malos espíritus, de tal manera que en el país no hay un solo poseído. Y sobre todo—un serio esplendor en medio de tanto tosco deslumbramiento fabuloso—, en el imperio no hay ni pobreza ni delincuencia. En las proximidades del palacio, es verdad, cuelga un espejo mágico que descubre todos los complots en las provincias y en los países limítrofes; se menciona, es verdad, un palacio de los pobres, edificado por el padre del Preste, donde todo el hambriento que pone el pie en él se siente harto tal y como si hubiera ingerido la más espléndida comida. Pero, sin embargo, el imperio del Preste Juan en el Oriente no cesa, por ello, pese a todas estas concesiones y paliativos, de constituir el foco de casi todas las utopías médicas, sociales y técnicas de la Edad Media. Y constituye esta unidad, porque en él la visión desiderativa de todas las visiones desiderativas especula con el hombre medieval, poniendo ante él como una luminaria, esperanzada y superesperanzadamente, y a través de todo lo grotesco y supersticioso una sola cosa: el Paraíso terrenal. En el monte más alto del imperio del Preste Juan brota una fuente que ofrece juventud por trescientos años; el río del Paraíso, Pisón, mencionado ya en el Génesis, discurre ampliamente con oro y ónix a través de la capital. Más aún, el río es hasta tal punto un trozo de la naturaleza aún no caída, que los sábados descansa e interrumpe su curso. A través de la carta, por eso, penetran con este relato en la agobiada Europa del desorden y del deterioro social casi todos los lejanos prodigios celestiales: en el mundo de la catástrofe de las Cruzadas, de las exhortaciones a la penitencia de Bernardo de Clairvaux, de las predicaciones quiliásticas heterodoxas de Joaquín de Fiora, de los inicios de las guerras de los albigenses. Por muy grande que sea la sugestión mágica de esta *géographie utopisée*, igual de simple y escueto es el hecho de a qué *factum* se refiere. En Asia hubo, en efecto, un monarca cristiano, no con un palacio de oro, pero sí con un pueblo guerrero muy diestro y con un poder breve. Yeliutaschi, cristiano nestoriano, jefe de la tribu turca de los kerait, que ya se había sometido el Turkestán occidental, derrotó aniquiladoramente en 1141 en Samarcanda al sultán persa mahometano Sandschar. Solo dos años más tarde moría ya el vencedor; su imperio se desmoronó y fue invadido por los mongoles, que hasta entonces habían sido sus tributarios. Se trata de uno de los grandes Estados guerrero-feudales que tanto iban a florecer en las estepas del Asia central durante la Edad Media. Este breve episodio representó el paradigma para la leyenda del Preste Juan, una leyenda que, como ya se ha indicado, se había ya constituido en sus líneas principales

antes de las tres cartas. La noticia de la derrota mahometana llegó a Occidente; el historiador Otto von Freising la supo en 1145 por un obispo sirio, y ya en esta primera versión, el príncipe turco nestoriano se convirtió en un descendiente de los tres Reyes Magos, en un San Jorge que derrotó al Islam. A ello se añadieron representaciones confusas transmitidas por comerciantes viajeros acerca de la teocracia mongólica; y así fue que, en último término, se construyó la utopía geográfico-militar del Preste Juan, en la misma época en la que su modelo, el esplendoroso esperado, había muerto ya. Esta es la motivación externa y visible de la leyenda; mucho más obscura nos aparece, desde luego, *la finalidad objetiva* que dio ocasión a la extraña mistificación de las cartas. Su autor es totalmente desconocido, y si hubo una motivación social detrás de la falsificación—caso de que la hubiera—apenas si es discernible con algún fundamento. Un historiador francés, de la Roncière *(La decouverte de l'Afrique au moyen âge*, 1929), nos dice, es verdad, que la carta es «una falsificación llevada a cabo por el obispo de Maguncia entre 1165 y 1177, utilizando la leyenda de Alejandro Magno»; nos falta, empero, todo material que sustente esta hipótesis. Casi en la misma medida nos es deconocida la finalidad perseguida con la mistificación, pese a una interesante interpretación de Olschki desde el punto de vista de la utopía *política* («La carta del Preste Juan», *Rev. Histórica*, 144 (1931), pág. 1). Según el autor, el revestimiento geográfico-fabuloso era solo algo accesorio, sugestivo y popular, tan solo incitación y modo de llegar al público. Detrás de todo ello se oculta una intención política: mostrar a la Europa atormentada de Federico Barbarroja una imagen ideal contrapuesta, una visión de la vida segura y pacífica de numerosos pueblos bajo un gobierno teocrático que les creaba y mantenía en un bienestar tanto material como moral. De aquí la suma de rasgos humanos junto a toda la fanfarronería: la abolición de la propiedad privada, el imperio sin discordia ni guerra, la tolerancia frente a los numerosos no-cristianos dentro de un imperio a cuya cabeza se hallaba un sacerdote cristiano (con la excepción muy característica de los mahometanos). De aquí la simple denominación de «presbítero» para el soberano de un Estado tan gigantesco (en conexión con diatribas contra la divinización de la dignidad imperial bizantina). Por su colorido exótico podría, por tanto, decirse que la carta del Preste fue una añagaza semejante a la de las *Lettres persannes* de Montesquieu (las cuales, desde luego, eran enviadas por un persa fingido desde el Occidente al Oriente); su contenido ideológico procede posiblemente, empero, de la región de Bernardo de Clairvaux y de la orden reformadora de sus cistercienses. Mucho

habla en favor de esta interpretación, la cual da finalidad y relieve a un aplomo en otro caso incomprensible; mientras que, de otro lado, no se ve claro qué es lo que la tolerancia podía aportar como valor utópico a los puritanos cistercienses. En el testamento de Bernardo de Clairvaux, en su escrito *Sobre la reflexión*, se encuentran, sin duda, muchas exigencias de sencillez en los sacerdotes, pero tanto más lejos se encontraba la idea de tolerancia del fanático y juez de herejes, del enemigo de Abelardo, a quien hizo caer precisamente por sus estudios sobre la contraposición entre opiniones y autoridad. Algo así se encuentra, más bien, en el campo de los herejes del sur de Francia, entre los cátaros, quizá también entre los templarios y entre los cristianos o semicristianos influidos por ideas árabes. Aquí sí penetró algo de aquella concepción dubitativa y tolerante que era corriente en los filósofos árabes contemporáneos (Ibn Tofail, Averroes) y que nos sale al paso en la parábola oriental de los tres anillos, que entonces empezaba, por primera vez, a difundirse por Occidente. Y solo la herejía cristiana podía contener aquellos gérmenes primeros de tolerancia religiosa que curiosamente abundan, de hecho, en la carta del Preste. Es por eso posible que detrás de la fingida carta del Preste se ocultaran, más bien, los enemigos de Bernardo de Clairvaux y del papismo, como, p. ej., Arnoldo de Brescia, o bien, ya que este había sido ahorcado diez años antes de la aparición de la carta, los discípulos sobrevivientes de sus predicaciones heréticas y de sus profecías. De todas suertes, de la carta no nació, en lo que nos es conocido, ninguna corriente política, sino simplemente una corriente geográfico-utópica. El imperio social del Preste no es recordado en ninguna de las utopías políticas posteriores, pero tanto más iba a influir la construcción, por así decirlo, exótica: el mensaje iba a influir exclusivamente, pero de modo tanto más potente, en la fantasía de El Dorado-el Edén. Desde este momento, y durante siglos, comerciantes, aventureros, misioneros, se entregaron a la búsqueda del imperio del Preste; nada menos que Marco Polo hizo de la supuesta maravilla del Oriente uno de los objetivos de su viaje, haciéndose así cargo, a su manera, de la antigua embajada de Philippus. Todavía cuando el supuesto Preste Juan no podía ya vivir—a no ser por la fuente de la eterna juventud en su imperio—se fantaseaba sobre sus descendientes, así, por ejemplo, hacia 1221, sobre un Preste David, nieto del Preste Juan. Solo en el siglo XIV traspusieron los geógrafos el país maravilloso de Asia a Abisinia, pero la vieja creencia seguía en pie todavía cuando, en 1485, se descubrió el Congo, pensándose que se había encontrado allí el territorio regado por el río paradisíaco Pisón. La enorme extensibilidad del concepto de la

India a todo país maravilloso dentro de la geografía medieval hizo posible también el desplazamiento del imperio del Preste Juan al Congo. Los portugueses buscaron este imperio incluso en la costa occidental africana, y el mismo Vasco de Gama navegó con este rumbo, pasó el cabo de Buena Esperanza, descubriendo, al fin, si no el imperio del Preste, sí las verdaderas Indias orientales. A la vez, empero, comenzó a empalidecer la leyenda del Preste; muchos habían sido, en efecto, los fracasos en esta dirección, pero, sobre todo, el aderezamiento teológico-feudal del tema lo había hecho ajeno a la conciencia de la burguesía incipiente. La mofa y el escepticismo se acumularon, así, p. ej., en el *Don Quijote*, en el que el reino del Preste Juan, que ni ha sido descrito por Ptolomeo ni visto por Marco Polo, se equipara y se pone al mismo nivel del absurdo de las novelas de caballerías. De otro lado, y desde el bloqueo de la ruta oriental por los turcos, la ruta occidental, no olvidada nunca desde San Borondón, vuelve a hacerse actual y no solo en la fantasía. Facilitada por la forma esférica de la tierra, se impone una síntesis entre la ruta de las Hespérides y el Paraíso oriental. Y así Colón unió en sí el sueño occidental heredado de la Antigüedad con el sueño oriental de las Cruzadas. Una vez más iba a ser el Atlántico el único camino que condujera a la «salida del sol», allí donde la India debía comenzar, allí donde, según Colón creía, se encontraba el último resto del Paraíso en la tierra.

Colón en el delta del Orinoco, cúpula de la tierra

Muchas costas han sido descubiertas casualmente, y muy a menudo, sin consecuencias. Tripulaciones desviadas de su ruta arribaron, o más bien, encallaron y solo raras veces pudieron retornar. También cuando, hacia el año 1000, el groenlandés Ericson llegó sin propio propósito a la costa americana, la cosa no pasó de ser un episodio. Once veces antes de Colón fue descubierta esta costa, una vez incluso desde el Asia oriental, pero, como siempre que se trataba del acaso, la cosa no pasó de ahí. Era preciso que tras de la empresa hubiera un cometido y un plan: el nuevo continente tenía que constituir un objetivo. El objetivo, es verdad, no fue siempre ni tan ambicioso ni tan tenso como el de Colón, uno de los más audaces navegantes y soñadores a la vez. Los fenicios buscaban exclusivamente mercados, no maravillas, y Piteas circunnavegó Britania, no como héroe de fábula, sino como investigador. El cartaginés Hanno, que,

hacia el 525 a. de C. llegó por la costa occidental de Africa hasta el Senegal, incluso hasta el golfo de Guinea, hasta el llamado Monte del Oro, en el actual Camerón, compuso su crónica, hoy conservada, como militar, no como místico. Lo único que Magallanes tenía en la cabeza era «el paso», la navegación a través de América al océano Pacífico, y con este fin se fue explorando el continente de norte a sur. Y pese a su salvaje tenacidad, pese a la osadía lograda de su primera vuelta al mundo, Magallanes era también más un aventurero que un soñador: no necesitaba apuntar más arriba del blanco para dar en la diana. Y en términos generales: si los turcos no hubieran dificultado las rutas terrestres hacia la India, si la economía feudal y de lujo española no hubiera necesitado oro para cubrir su balanza comercial constantemente pasiva, especialmente con el Oriente, si los hidalgos empobrecidos que, tan rápidamente, iban a convertirse en los pálidos dioses asesinos, no hubieran visto en el Edén, sobre todo, El Dorado, que iba a hacerlos ricos de la noche a la mañana, si todo ello no se hubiera dado de consuno, toda la búsqueda del Paraíso no hubiera bastado para equipar un barco, y Colón no solo hubiera sido considerado por sus adversarios como un lunático, sino que hubiera sido también registrado en la historia como tal. Todo ello es verdad, y sin embargo, no elimina, incluso en Magallanes, una alucinación que procede más intensamente de las novelas de caballerías que de la iniciativa empresarial anglo-holandesa sólo más tarde desarrollada. Esta alucinación es lo que iba a hacer fanática la acción contra la pequeñez de ánimo, primero contra los armadores—no solo en Colón, sino ya antes en Magallanes—y contra los capitanes de los barcos de la flota y las propias tripulaciones. Es muy cierto que sin una motivación económica detrás, un *homo religiosus* como Colón no hubiera podido encontrar un solo barco hacia su Edén, pero no es menos cierto que sin la obsesión mística del navegante esta motivación no hubiera sido realizable. Ambos, El Dorado en el Edén y Edén en El Dorado coinciden aquí de manera única, como nunca iba a acontecer, ni antes ni después; y Colón, el soñador utópico-religioso, aportó el ánimo para Colón como almirante. El viento que impelía a sus carabelas hacia el soñado Edén a través del horror atlántico, no solo soplaba hacia la utopía, sino que era absorbido también desde allí. *Sin un nuevo motivo económico, pero también sin un Edén como impulso,* las conjeturas de la Antigüedad sobre la existencia de otro continente hubieran seguido siendo literatura como lo habían sido durante tanto tiempo. Colón ensalzaba la alusión de Séneca de que un día sería quebrantado el cinturón del océano y Tule no sería la parte extrema de la tierra, así

como la observación de Plutarco, de que, en caso de que la luna fuera un espejo de la tierra, en su parte obscura tenía que mostrar un continente ignorado; pero todas estas alusiones, robustecidas en su autoridad por el Renacimiento, no hubieran bastado para superar el horror del Atlántico, ni hubieran prestado ánimo para el viaje hacia la pavorosa nada. La creencia en el Paraíso terrenal, solo ella, prestó ánimos a los navegantes para osar consciente y planificadamente la travesía hacia el Oeste; solo ella, hizo realidad la profecía de Séneca. Y el interés, el de la colonización feudal, no chocó aquí con la idea; sino que esta última, desde Séneca hasta Dante, aportó, más bien, al interés el arrojo de la fantasía. A lo que hay que añadir que el Renacimiento, la época en que Colón vivió, no solo fue la época de recepción de la Antigüedad clásica, sino también, como toda época que significa un giro en la sociedad, una culminación del quiliastismo. Este se realizó incluso de manera mucho más auténtica que el renacimiento de la Antigüedad clásica; adviento es la luz político-religiosa que entorna las múltiples manifestaciones de Rienzo a Petrarca, de Münzer a Grünewald, incluso a Durero, y es la luz marítima en torno a Colón. Con los viajes del descubrimiento se amplió inconmensurablemente el horizonte terrestre, pero con la aproximación al punto oriental o solar de la creación, el horizonte terrestre se aproximaba más al cielo, se hacía más descubrible en sus proximidades. Como se ve, el almirante mostraba aquí exageradamente lo que el positivista Mach iba a llamar *post festum* «excrecencias de la vida imaginativa»; solo que con ello llegó a muy lejos. Más que hombre alguno, Colón creía en el Paraíso terrenal, en el lugar física y metafísicamente más elevado de la tierra: ésta era la costa de su Atlántico.

Solo ello prestó la fuerza suficiente para romper el conjuro del mar occidental tan cargado de conjuros. Colón encontró mares de algas, pero no la obscuridad ni tampoco estatuas admonitorias. Y en cambio, las aves desempeñaron un papel singular. El almirante se desvió hacia el sudeste de la ruta oeste primitiva porque vio volar hacia allí una bandada de papagayos que se dirigían, en su opinión, a acogerse a un matorral. Nunca, dice Humboldt, ha tenido mayores consecuencias el vuelo de un pájaro, porque si hubiera seguido el curso inicial, la misma latitud emprendida desde las islas Canarias, el almirante hubiera arribado a Florida. En lugar de arribar al múltiple ámbito insulario, hubiera arribado al seno mismo del continente y el norte hubiera sido colonizado por los españoles. Como se sabe, hasta su muerte Colón creyó haber llegado a la India, trató de comportarse muy orientalmente con sus habitantes, intentando

entenderse con ellos a través de un intérprete árabe, y todavía, tres años antes de su muerte, pudo escribir: «Desde Cuba, como tierra firme al comienzo de la India, puede llegarse a España sin tropezar con el mar.» Y no obstante, con este error el hombre duplicó la obra de la creación, con un error que coincide exactamente con la creencia en el Paraíso terrenal. Para Colón el nuevo mundo era el mundo arcaico, un mundo que se hallaba intacto en el interior del Asia oriental; y el acercamiento a él significaba que la primavera original surgiría de nuevo, sin todas las máculas que había traído consigo el pecado original. Nadie como Colón esperaba una confirmación semejante en símbolos y maravillas de todo ello; en las selvas de Haití se le aparecía el canto de los ruiseñores «como nuestros primeros padres lo tenían que haber oído y como, un día, retornará para los bienaventurados»; en las proximidades de la desembocadura del Orinoco percibía la atmósfera del Paraíso, y tras el delta del Orinoco el Paraíso mismo. Todo ello en medio de la observación más exacta, con fijación magistral de la posición por medio del astrolabio, con determinación de una corriente ecuatorial, con curiosas relaciones entre los grados de longitud y el clima. La célebre carta desde Haití a los monarcas españoles, de octubre de 1498, contiene el siguiente pasaje sobre el Orinoco (cf. C. JANE: *Selected Documents, Illustrating the Four Voyages of Columbus,* II, 1933, págs. 7 y sgs.): «Os digo que este río, si no proviene del Paraíso, tiene que venir de un país lejano hasta ahora desconocido en el Sur. Sin embargo, yo estoy más bien convencido de que allí se encuentra el Paraíso terrenal, y apelo para ello a las pruebas y autoridades que he mencionado antes.» Las pruebas consistían en que Colón creía haber alcanzado el punto oriental originario, allí donde, según la creación, tuvo lugar la primera salida del sol. Este punto designaba, a la vez, la cúspide de la tierra, el *apex terrae,* un concepto místico relacionado con el *apex mentis,* en el cual, según los escolásticos, la parte no caída del alma humana contacta con Dios en las alturas. Colón habla, en efecto, a los monarcas españoles de un encumbramiento de la tierra en el punto oriental alcanzado, razón por la cual la tierra se halla en este punto más próxima al cielo, «ya que esta elevación consiste solo en aquella *parte más excelente de la tierra* de la cual partió el primer rayo de luz en el momento de la creación, es decir, del primer punto en el Oriente. Allí se encuentra el Paraíso terrenal, del que proceden los grandes ríos; no montañas con laderas cortadas y abruptas, sino una elevación sobre la tierra, «el colmo o pezón de la pera», hacia la que se alza ya, desde muy lejos, la superficie del mar». Humboldt observa a este respecto *(Investigaciones*

críticas, 1852, II, pág. 44 n.): «Es posible que Colón se refiera aquí a una idea sistemática de los geógrafos árabes, a un pasaje de Abulfeda, en el que este dice que el país Lanka (Ceilán), donde se halla la cúpula de la tierra o Aryn, está situado debajo del Ecuador, en el medio, entre los límites occidental y oriental de la tierra.» Pero no solo la analogía de la altura mística de la tierra con el místico *apex mentis*, sino que también la imagen olímpica en sentido estricto del Paraíso es mucho más antigua y tiene su origen—legítimo para Colón—en la misma Biblia. El jardín del Edén había sido buscado por jahvistas en el curso superior de los dos ríos Eufrates y Tigris, es decir, en las montañas que delimitan al norte Mesopotamia (cf. GUNKEL: *Schöpfung und Chaos*, 1895, pág. 112). Que estas montañas eran tenidas por las más altas del mundo nos es conocido por la leyenda del diluvio y su Ararat; recuerdos de ello los encontramos en Isaías 14, 14 y en Ezequiel 28, 13 y sgs.: El «vergel de Dios» coincide con el «monte de la fundación», con el «monte sagrado de Dios». También en Dante aparece el Paraíso como monte de Dios muy por encima de todo lo terreno, y no solo la Biblia nos testimonia de ello, sino también el culto de lo alto en todas las religiones uránicas del mundo, sobre todo, y de manera preferente en Babilonia, con la imagen antiquísima del monte del cielo. La idea del monte del cielo, esta imagen sagrada y fantasmagórica de la escalada en el estilo de una pesadilla de los dioses, fue traída de nuevo a la tierra por la geografía árabe, convertida en «cúpula de la tierra», muy de acuerdo con la arquitectura mora; Colón, empero, le prestó, una vez más, el esplendor bíblico, la magnificencia del Edén. Para Colón esta cúpula de la tierra se convirtió así en «indicio del Paraíso terrenal», y así también la desplazó del Ceilán de la geografía árabe al delta del Orinoco—supuestamente en las proximidades de Ceilán—, o más bien, detrás de este, en lo alcanzado pero inaccesible, allí donde la tierra en tanto que Edén se convierte en la bóveda azul. La carta del almirante a Fernando e Isabel termina, por eso, abiertamente con una alusión teológica a aquellos países «que tengo asentado en el ánima que allí es el Paraíso terrenal». Más aún, el almirante va aún más allá en una carta a doña Juana de la Torre, también en el tercer viaje, cuya exultación reviste caracteres apocalípticos. La carta está escrita en un momento en el que la depresión y la exaltación se mezclan de modo extraño: «He servido con un servicio como nunca se ha oído ni visto. El Señor me ha hecho mensajero y me ha enseñado el camino del *nuevo cielo y la nueva tierra* creados por El, tal como San Juan lo escribe en el Apocalipsis, después de habernos hablado de ello por boca de Isaías.» Con este grandioso renom-

bre o triunfo Colón, además, compensaba con exceso la enemiga que, cada vez más intensa y peligrosamente surgía contra él desde la corte misma. Porque el escepticismo originario de los adversarios de Colón se sentía justificado cuando todo el grandioso viaje a la India o a China quedó reducido al descubrimiento de unas pocas islas y de una raza desconocida de salvajes; con ello no podían cubrirse ni siquiera los gastos del viaje. De aquí probablemente la tremenda exageración de la Nueva Tierra y del Nuevo Cielo; una exageración insostenible también desde el punto de vista teológico, ya que, según el mismo Apocalipsis, estas maravillas no aparecen al final de un descubrimiento, sino al borde del acabamiento del mundo. Carácter primario y constante reviste, empero, en Colón, la creencia en un Edén encontrable y, al fin, encontrado: un Edén situado en un reino cristiano. Y con los tesoros que se iban a extraer de aquí en el futuro, especialmente del río Pisón que, nacido en el Paraíso, arrastraba oro consigo, podría equiparse según Colón una última cruzada para la conquista de la Jerusalén terrestre. De tal manera que el Edén y Canaán, el árbol de la vida y el monte Sión se hallarían todos a la altura de la cristiandad. Que el Edén solo resultó ser las Antillas, que en el continente detrás no iban a irrumpir dioses blancos, sino delincuentes como Hernán Cortés y Pizarro, que, en una palabra, el Paraíso terrenal no es un hecho, sino latencia y un problema de la esperanza: nada de ello quita fuerza y dignidad a la intención perseguida por Colón.

Tierras del Sur y la utopía Tula

Más tangible aparece un sueño de viaje más simple: el viaje hacia el Sur. Es un viaje que sigue la ruta de las aves emigratorias, desde los países más fríos rumbo al sol. También el Oriente se pensó siempre en las más favorables latitudes, con mucho mediodía, mucho verano. Y cuanto más se iba hacia el Sur, tanto más imposible parecía superar el esplendor italiano o árabe. La tortura climática de los trópicos era conocida, pero no asustaba, porque o bien la lejanía o bien una visita breve la atenuaban. Lo que sí era desconocido, en cambio, es que también en el hemisferio meridional el frío aumenta una vez más. Ello quedó ignorado, al menos, hasta que Magallanes penetró en el Sur hasta las proximidades del helado y tormentoso Cabo de Buena Esperanza. Sin embargo, se mantuvo viva la tendencia tan ínsita en la naturaleza humana hacia un calor y una luz más intensas, esa tendencia hacia un Edén profano y no necesitado

de fe ninguna. Y tampoco aquí faltaba el suplemento mágico-impulsivo: en el Sur, que conoce más temprano la primavera y de donde procede el verano, se suponía que tenía que ser el lugar en que se encontraba la *fuente de la vida.* Muy instructivo en este respecto es ver la dirección en que uno de los oficiales de Colón, Ponce de León, buscó esta fuente mítica. No en el punto oriental de un Paraíso terrenal, sino simplemente en el trópico en el que él se encontraba, bastándole una leyenda indígena para esperar que iba a encontrar la fuente de la juventud en Florida. Por muy íntimamente relacionada que se encuentre esta fuente en las tradiciones con el Edén, es decir, desde la leyenda de Alejandro, con la India, lo cierto es que no era lo sacral de esta India, sino su carácter tropical lo que hizo esperar allí la fuente de la vida. Corpóreo-profano, de acuerdo con el anhelo por el Sur, era también el prestigio que gozó este agua, tan distinta del agua bendita. Puede decirse que discurrió por todas las representaciones galantes de la Edad Media y del Renacimiento, siempre en el sentido halciónico de la esperanza del Sur. Discurrió por los *jardins de plaisance* de los grabados y literatura medievales, se nos muestra todavía en la alegoría afín de Ticiano—llamado muy injustamente *Amor celestial y terreno*—, donde ningún ángel, sino Cupido, reposa en las aguas tropicales; *Egrediens de loco voluptatis,* como la Iglesia iba a calificar este bautismo vital, no cristiano. También este elemento mítico desembocó como frío en la *Terra australis,* a lo lejos bajo el Ecuador, en las antípodas. A la *Terra australis* misma se oponía la doctrina semioficial medieval de la *terra inhabitabilis* al sur del Ecuador. Pero al combatir Alberto Magno en este punto tan enérgicamente la opinión de Aristóteles y de Edrisi, negando que el hemisferio meridional estuviera completamente cubierto de agua, abrió el espacio para la fantasía de un continente meridional. Y prácticamente esta fantasía prendió en Marco Polo, cuando creyó poder localizar la *Terra australis.* Java, Sumatra, las frondosas islas de Sunda se pensó que eran avanzadas del continente, mientras que el océano Indico fue tenido como un mar interior con sus costas más ricas en el sur. Quizá contribuyeron a esta localización leyendas malayas y chinas, recuerdos de la tierra prehistórica de Gondwana—una especie de Sodoma y Gomorra de los trópicos—arrasada por el fuego y hundida en el océano Indico. De todas suertes, por su localización detrás de las islas más ricas del mundo, el arquetipo cobraba perfil: se veían los pies del gigante y se imaginaba lo demás. La desilusión, mucho tiempo después, de Marco Polo, fue grande, pero ya entonces el sueño de la *Terra australis* se había desvanecido en gran parte. Australia, en la que pusieron el pie, por

primera vez, los holandeses en 1606, y cuyos contornos describió hasta cierto punto Cook en 1770, iba a revelarse como el continente más modesto de todos, como un conglomerado de desiertos. La fuente de la vida, el clímax de un reino del sol del otro lado, desapareció así, y la tierra de Grondwana iba a hundirse una vez más. Y sin embargo, en esta imagen del Sur se da una propia utopía geográfica, una utopía, por así decirlo, con una expedición radical de cimbrios y teutones. Y en último término, la tierra del Sur es el cálido terciario, recordado utópicamente frente a las tierras invernales por aves emigratorias e incluso por los saurios en el hombre. La tendencia hacia el Sur, y lo que de ella se esperaba, se halla por eso cargada de una plenitud que no dudaba en hacerse monstruosa. Los viajes fantásticos hacia las tierras del Sur no han perdido, por eso, nunca el rasgo orgiástico nacido en ellas: Foihny, *La terre australe connue* (1676), describe a los habitantes del continente meridional como hermafroditas, y Restif de la Bretonne, *La découverte australe par un homme volant,* trata de pintarnos un rococó orgiástico en una Sodoma tropical, con pecados desconocidos situados en lo desconocido. La utopía del continente meridional, exuberante en sí, es desde el punto de vista empírico la más vacía, aunque mantiene el arquetipo: paraíso animal.

Casi incomprensible corporalmente es, en cambio, la tendencia contraria, la tendencia hacia el Norte. Mientras que el viento del Sur sugestiona y promete, el frío y la obscuridad son amenazadores y provocan, de ordinario, la huida. La ruta hacia el Norte produce, por eso, un efecto casi paradójico: en ella no hay ninguna expedición de los cimbrios y los teutones. Por la misma razón por la que los montes helados de los Alpes, esa especie de Groenlandia entre el Danubio y el Po, han sido los que más tarde han sido visitados, por no decir amados. Y no obstante, la cultura humana se empeña cada vez más en el camino del Sur al Norte. Su ruta va desde el Nilo y el Eufrates hacia Atenas y Roma, hacia Francia, Alemania, Inglaterra, Rusia. La cultura va, no solo del Este hacia el Oeste, sino, de manera mucho más regular, del Sur hacia el Norte, y la lucha con el duro clima templa como en los tiempos primigenios templó la lucha con la época de los glaciares. Aquí no se da el señuelo de una erupción como en las expediciones de los cimbrios y teutones, pero tiene lugar una expansión creadora, todavía no conclusa; su acto próximo será la ascensión de Siberia probablemente. Y sobre todo, y pese a la obscuridad y el frío, no falta tampoco una *atracción* peculiar del Norte. Desde el punto de vista económico, se halla en su base el interés por las materias primas, estaño, pieles, ámbar y otras cosas, pero, sin embargo, y aun

fuera del negocio, se mantiene también por razones de una ideología del contraste. Ya en Tácito encontramos síntomas claros de ello, porque él es el primero que nos ofrece una imagen sentimental del Norte. Porque su «Germania» no solo idealiza un pueblo natural, sino que, además, muestra una contrapartida respecto al frío tras el sol, nos habla de la emoción ante los bosques gigantescos y helados, ante el «duro cielo». Pero una Tula en sentido formal solo se conjurará mucho más tarde en la literatura alemana, en la protesta del *Sturm und Drang* contra la «antinaturaleza» de un mundo de reglas neofeudal y romanizante. El «Apolo salvaje» no buscaba la plástica del mediodía, sino nubes tormentosas, resplandor lunar fugitivo, lejanías presentidas. Todo ello colmaba el entusiasmo por el Norte desencadenado por Ossian, y es muy característico que pudiera también producir una falsificación sentimental. No el escritor Macpherson, sino la máscara del viejo bardo Ossian es lo que, como si se tratara de un nuevo Preste Juan, iba a influir sobre la Europa septentrional de entonces, e iba a influir como un mensaje. Y no solo justamente como un mensaje procedente de la literatura nórdica, sino como un mensaje procedente *del mundo de las cuevas de Fingal y de las mismas Hébridas* hacia las que el ficticio poeta llevaba. Era un mundo de héroes delicados y, al mismo tiempo, descomunales; una naturaleza compuesta solo de cañas, rocas, pantanos, lagos y sinuosidades, elegíaca y perecedera, pero rodeada por aquel crepúsculo, por aquella tormenta y aquel ennublamiento que solo es posible en las landas nórdicas cerca del mar, y siempre con el rótulo: Tula. Herder experimentó la utopía de Ossian de una manera canónica para su tiempo, a saber, desde el barco y con la vista sobre el mar y la costa: «Suspendido entre el abismo y el cielo, rodeado diariamente de los mismos elementos infinitos, y solo de vez en cuando echando de ver una nueva costa lejana, una nueva nube, una región ideal del mundo; con los cantos y las hazañas del viejo bardo en la mano, el alma penetrada por todo ello y en los lugares en los que tuvieron lugar..., y ahora de lejos a lo largo de las costas en que acontecieron los hechos de Fingal y en los que las canciones de Ossian entonaron su nostalgia, y abajo el mecer del viento en el mundo del silencio» (*Auszug aus einem Briefweschel über Ossian*, 1773). Lo así buscado llega, hacia abajo, hasta la novela truculenta, que es donde se ha conservado del modo más popular; y hacia arriba (como Spengler ha descubierto del modo más veraz), hasta las noches profundas pasadas en vela por Fausto ante su mesa de trabajo, hasta las noches profundas en que se pierden los colores de Rembrandt y las tonalidades de Beethoven.

Pero lo buscado mismo trasciende objetivamente este ámbito cultural, y lo trasciende hacia el mundo de nubes del Norte cuya luz lo ilumina, hacia lo utópico de este mundo como un paraíso sin céfiro. Aquí ha habido y hay, por eso, una verdadera utopía geográfica; una utopía que no solo se asienta en un *globus intellectualis*, sino que se concreta en puntos reales del mar del Norte, en las cuevas de Fingal, en las Hébridas, en Irlandia, construyendo desde aquí un mundo de brumas. «Caminar por las landas, mientras silba en nuestro torno el viento de la borrasca, un viento que trae en la niebla vaporosa los espíritus de los padres, que llega a la luz apagada de la luna»: esta afinidad de los *Sufrimientos del joven Werther* nos muestra que la atracción del Norte puede equipararse a la del Sur, más aún, la supera por lo que tiene de misterioso. Tanto más, cuanto que a este misterio o encanto del Norte no le ha faltado nunca un curioso añadido procedente de un punto cardinal muy distinto, a saber, del Este, de la utopía India y Oriente. Lo que establece un contacto utópico entre el Oriente y la tierra de Ossian no es, desde luego, la exuberancia, sino el gran tono fabulador, la falta de misterio que caracteriza la pura utopía del Sur. Las conexiones reales, el antiguo tráfico comercial, la ornamentación oriental y nórdica, el cristianismo en la Edda no son tan importantes para nuestro propósito, aunque, desde luego, ejercen su influencia en la utopía de Tula en sentido propio. Más importante es que los elementos emocionales objetivos de los que se nutre todo sueño diurno pudieran desplazarse de modo tan afín de los emplazamientos orientales a los emplazamientos nórdicos. Hay así una correspondencia evidente entre el mundo de los velos y de la niebla, entre el paisaje bíblico y el invernal de las Navidades, entre el Apocalipsis y aquel trasfondo límite con el que Edda nos relata su ocaso de los dioses. *El Olimpo no puede ser imaginado en absoluto más allá del mundo mediterráneo, pero el final humeante concuerda bien con el Norte, como también la nube y la columna de fuego.* Lo que explica que Macpherson extrajera su lenguaje por partes iguales de los Salmos, del tono bíblico de Milton y de las canciones gaélicas conservadas. De la situación límite que se llama misterio procede, por eso, ese añadido de lo oculto en Oriente a lo velado en el Norte: última Tula coincide así, de modo muy especial, con el límite último, con el final del mundo. De esta manera, el velo que envuelve Tula se nos revela en su sentido liminar: Tula es, como dice Herder, «una salida del mundo hacia la sublimidad». La tendencia hacia el Norte, tan incomprensible en principio, se nos hace así clara: la atracción del Sur y del Norte afectan diversos lados de la naturaleza humana, su día de

San Juan aquí, sus Navidades allí. En la dirección hacia el Sur se utopiza geográficamente una plenitud vital que conoce, es verdad, la muerte, pero que no la acentúa como no acentúa tampoco la lucha contra ella; en la dirección hacia el Norte se utopiza geográficamente una magia de la muerte que, si encierra en sí todo un aniquilamiento del mundo, quiere también superarlo con una patria paradójica. Tula es la utopía dialéctico-geográfica de un mundo que surge y perece, pero con la visión de contraste de la noche de tempestad y del castillo, ambos permanentemente entrelazados entre sí. En el mar del Norte Tula representa la mística del mal tiempo con el fuego abierto de la chimenea en el medio. En el Herder-Ossian se anima «el arpa, la oscura / envuelta en las luces del amanecer / donde sale sonoro el sol / y son azules las crestas de las olas». Esta especie de utopía geográfica permanece, por eso, también en el Norte y no se desvanece con el descubrimiento real.

Mejores moradas en las estrellas; «hic Rhodus»

No solo el mar horizontal atrae, sino también el vertical sobre nuestras cabezas. El espacio aéreo ha sido, es verdad, inaccesible durante largo tiempo, pero, en cambio, era transparente y no ocultaba lo que se hallaba tras de él. Y no lo oculta, sobre todo durante la noche, cuando innúmeras costas luminosas diminutas aparecen. Y hay un antiquísimo deseo de navegar estas costas, de desembarcar en ellas. Este deseo ha sido, hasta ahora, sin duda, más desbordante que lo fue el de Colón, aunque siempre menos mítico. Eso sí, roza el antiguo arquetipo según el cual las estrellas eran residencia de seres mejores. Lo que atrae a las alturas no supone—en su forma secularizada actual—ni siquiera la existencia absoluta de habitantes de las estrellas. Para la atracción del espacio universal basta, de una parte, que el hombre se imagine como visitante de estos cuerpos lejanos y encontrando en ellos, si no cosas más perfectas, sí cosas más extrañas. El viajero imaginario no necesita ni siquiera dejarse arrastrar por la fantasía, sino que le basta pensar que lleva intactos consigo en situaciones tan diversas tanto su cuerpo como sus órganos sensoriales. Todo lo demás, siempre que no se refiera a habitantes o a su perfección, sino solo a una extrema diferencia y singularidad, no es siquiera hipotético, sino que concuerda: aquí comienza en realidad lo extremadamente extraño. El cielo sobre la luna aparece negro, las estrellas brillan deslum-

bradoramente en pleno día, el sol resplandece y bombardea sin que ninguna capa de aire lo atenúe. Junto a la luz, y sin transición, aparece un muro de las más negras sombras, todo en un yermo silencioso; a través de cráteres circulares surge la enorme figura de la tierra con las grandes ciudades como puntos luminosos. En los pequeños planetoides el cuerpo no tendría apenas peso alguno y un solo salto llevaría ya al espacio sideral; en grandes cuerpos celestes, en cambio, el cuerpo se encontraría como encadenado a la superficie, tal y como si fuera de granito. Luego, el día en el pálido Saturno con los innumerables cuerpos de los anillos sobre sí, la vista desde una luna de Júpiter al planeta que llena la mitad o la totalidad del cielo. Todo esto lo hay, y muchas otras cosas todavía inimaginables: país virgen en una lejanía imaginaria e inaccesible. Y lo absolutamente prodigioso tiene lugar en las miríadas de estrellas fijas, esas floraciones y luces explosivas del desenvolvimiento cósmico. Lo extraño es así *una parte* de la atracción astronómica y continúa aquella búsqueda por lo «curioso» que iba a caracterizar la actitud del barroco respecto a comarcas lejanas. El cielo aparece así como un país físico maravilloso o *terra secreta* fuera de la tierra, justamente como *terra inhabitabilis*. Pero la *otra parte* de la atracción, la parte en que se ve al cielo como sede de seres transfigurados, supone, en lugar simplemente de lo extraño, la *habitabilidad*, y además con el significado suplementario: *Marte, en ti van las cosas mejor*. Este mundo habitado y mejor fue buscado primeramente por Keplero en la luna. Los cráteres que podían verse a través del recién inventado telescopio fueron tenidos por Keplero por ciudades gigantescas con muros circulares. Despues, cuando el satélite sin agua y sin atmósfera se vio que no permitía ninguna forma de vida, se fijó la atención en Marte, y sus canales superaron las murallas de la ciudad, también desde el punto de vista de la perfección técnica. La analogía de las condiciones de vida de Marte con las de la tierra, muy pronto popularizadas, permitió pensar del planeta como *terra habitabilis*. A ello se añadía la solidificación de la superficie de Marte, mucho más antigua que la de la tierra, de acuerdo con las menores dimensiones del planeta. Según ello, su posible civilización podía tener algunos millones de años de «adelanto» respecto a la de la tierra, supuesto que la distancia en el tiempo puede equipararse en su totalidad a la distancia en el desenvolvimiento. Las fantasías sobre Marte son, de acuerdo con ello, más de civilización que culturales, por no decir ya mesiánicas, y ocupan en el cielo de los planetas no tanto el lugar de «la India» como el de «América». En las imágenes de la imaginación analógica dirigida a ella, la tierra

vecina de Marte refleja exactamente la situación y también el rango de las utopías de «América» que dominan en la tierra. De aquí que las numerosas y legendarias geografías marcianas lleven en sí mucho más fácilmente algo trivial en sí, que las antiguas geografías sobre las tierras celestes. Entre estas últimas, y junto a los desplazamientos utópico-fantásticos de Keplero, hay que destacar, sobre todo, la de Kant: en su período precrítico como bien se entiende. En el apéndice especulativo a su *Historia natural y teoría del cielo*, Kant quería también descubrir planetas mucho más lejanos, identificándolos con un mundo más avanzado. Según él, las verdaderas «regiones felices» no se encuentran como Marte y la tierra en una distancia media del sol, sino solo en mayores lejanías de los planetas exteriores. Júpiter y Saturno son, por esta razón, distinguidos por Kant: la decreciente densidad de la materia en ambos y la lejanía del sol le parecían al filósofo que fundamentaban un mundo, por así decirlo, más puro. Aquí se echa de ver con evidencia una idolatría del Norte, con Júpiter y Saturno, por así decirlo, en lugar de la «Germania» de Tácito. Se echa de ver incluso una subespecie de la utopía Tula: no en absoluto hacia el lado de Ossian, sino hacia el lado de un estoicismo ártico, superártico. La repugnancia de Kant por todo lo que fuera blandura y céfiro, por la efusión de los sentidos, lo subtropical, la falta al deber se desplaza así a su super-Königsberg planetario. Y Kant osa la analogía de que «la perfección del mundo de los espíritus como la perfección material crece y progresa en los planetas desde Mercurio a Saturno o quizá aún más allá (si hay otros planetas) y crece y progresa en una gradación directa en la proporción de su distancia del sol» *(Obras*, Hartenstein, I, pág. 338). El Kant precrítico imaginó así un paralelo completamente dislocado de la fórmula newtoniana de la disminución de la fuerza de la gravedad de acuerdo con el cuadrado de la distancia; es decir, con la disminución de la fuerza de gravitación debería aumentar la fuerza de la pureza, de acuerdo con la imaginada contraposición de la fuerza de la gravedad respecto a la luz espiritual. Estas son, pues, algunas de las maneras en que un *orbis habitabilis* quería probar la magia del cielo estrellado, bien técnicamente, bien solo moral y desiderativamente. De esta suerte se movió a las profundidades del cielo a transformarse en un elemento del Paraíso terrenal, un Paraíso, eso sí, que era, una vez más, una tierra iluminada, una tierra, por así decirlo, elevada a su grado superior. En sus *Sueños de un visionario*, Kant expresó posteriormente esta referencia al hombre y a la tierra de modo muy convincente, y sin embargo, sin pérdida de la auténtica altura: «Cuando se habla del cielo

como la sede de los bienaventurados, la representación corriente lo sitúa por encima de nuestras cabezas en las alturas de los inabarcables espacios siderales. No se piensa, empero, que, vista desde estas regiones, nuestra tierra también aparece como una de la estrellas del firmamento, y que los habitantes de otros mundos pueden también con la misma razón apuntar hacia nosotros y decir: «Mirad allí la sede de las alegrías permanentes y de una estancia celeste preparada para recibirnos a nosotros un día. Una curiosa ceguera hace que el alto vuelo de la esperanza quede unido siempre al concepto del ascenso, sin tener en cuenta que, por muy alto que se ascienda, hay siempre que descender otra vez para poner pie firme en otro mundo» *(Obras,* Hartenstein, II, pág. 340). Todo ello implica la creencia, de ninguna manera descendente, de que *la tierra misma* puede contener en sí lo mejor de las otras estrellas, caso de que ello exista o llegue a existir. De tal suerte que el sentido sidéreo, utópico, tiene, es verdad, allá a lo lejos su atracción y su emblema, pero solo aquí abajo, entre los hombres, puede ser buscado y afanado: en el «secreto del firmamento de la tierra», como decía Paracelso en una mezcla paradójica o trasposición del firmamento al suelo de la tierra. Si hay habitantes en otras estrellas, es seguro que no poseen una perfección significativa, ya que, hasta ahora, no ha descendido hasta la tierra ninguno de los sedicentes gigantes marcianos. El mundo que se hubiera añadido a la tierra por el contacto con otros planetas hipotéticamente habitados ha quedado exclusivamente en manos del hombre y de sus cohetes propulsados. Los lejanos puntos luminosos parpadeantes hicieron, es verdad, que el hombre, por primera vez, mirara hacia lo alto. El cielo estrellado nos ofrece la imagen primigenia de la paz, de la sublimidad, de la serenidad, pero, sin embargo, en la tierra, esta imagen es también un cometido y un objetivo: *hic Rhodus, hic salta,* aquí está la cúpula, asciende aquí.

La relación copernicana, la «tierra central» de Baader

¿Cómo, empero, si la cúpula se hallara a trasmano? ¿Cómo si se hallara tan oculta en un rincón que, en vano, tratara de llamar la atención hacia ella? Colón tenía todavía a la tierra por el centro del universo, un lugar del que iba a destronarla Copérnico una generación más tarde. Con lo cual el hombre, y no solo su escenario, queda desplazado del centro del universo. Por mucho que el grano de arena se sublime y eleve,

aparece indiferente, casi ridículo en comparación con las masas cósmicas. La cúpula se alza en un planeta que por nada «se distingue», y que gira en torno a una estrella fija de escasamente dimensiones medias. Esta reducción no tuvo, sin embargo, al principio, el carácter total que iba a adquirir posteriormente y que últimamente no ha conservado. El prólogo a la obra de Copérnico, que, desde luego, no fue escrito por él, recomendaba el sistema heliocéntrico solo con la finalidad de un mejor desarrollo de los cálculos astronómicos. La hipótesis propuesta bastaba, *si calculum observationibus congruentem exhibeant*. Esta limitación se formuló en la época a fin de paliar la colisión con la Biblia; hoy es interpretada equívocamente, pero, sin embargo, como constatación física, reviste gran significación largo tiempo antes de Einstein, para no hablar de Mach. Porque lo que la teoría heliocéntrica tiene de ventaja respecto a la teoría geocéntrica es, en efecto, su sencillez en el cálculo. Por virtud de ella se hicieron superfluos nada menos que doce movimientos del sistema ptolemaico; Keplero iba a formular las claras y apasionantes leyes de revolución de los astros, y Newton fundamentaría el todo posteriormente con su fórmula de la gravitación universal. El sistema presuponía tan solo un espacio en reposo, en el que tienen lugar y son claramente determinables y mensurables el movimiento absoluto y la velocidad absoluta de traslación. Ahora bien: precisamente esta presuposición es la que ha desaparecido, ya que no hay manera de probar el movimiento de un cuerpo en un espacio vacío en reposo o en un éter en reposo que llene el espacio. Con otras palabras, y de acuerdo con el principio elemental de la relatividad: si dos observadores se mueven con velocidad uniforme pero distinta, cada uno de ellos puede afirmar con el mismo derecho que está en reposo en relación con el espacio vacío, y no hay ningún método físico de medición que pueda fallar a favor del uno o del otro. Aplicado esto al sistema solar, la elección del cuerpo tenido como en reposo y la del cuerpo tenido como en movimiento queda abierta en tanto que relación *cinética*. Las circunstancias solo se modifican en cierto modo teniendo en cuenta la especial relación *causal* del momento. Este conocimiento puramente físico no puede por tanto, de ninguna manera, mezclarse legítimamente con consecuencias gnoseológicas radicalmente falsas procedentes de un origen distinto, a saber, con idealismo físico o ficcionalismo, pero, precisamente por ello mismo, no puede tampoco ser rechazado como ficcionalista en su *pura constatación física*. Teniendo en cuenta que con la desaparición de un espacio vacío en reposo no puede tener lugar ningún movimiento en contraste con él, sino solo un movimiento relativo de los

cuerpos en relación los unos con los otros, cuya determinación depende del cuerpo que se suponga en reposo; teniendo todo ello en cuenta, y supuesto que la complejidad de los cálculos no lo hicieran imposible, podría suponerse la tierra como fija y el sol como un astro en movimiento. Para ello hay tanto menos motivo cuanto que la explicación causal que parte de la masa del sol permite explicar el movimiento de gravitación, es decir, nos muestra al sol como punto *físico* central; y es por eso que se encuentra también metódicamente en el justo lugar físico. La teoría de Copérnico sigue siendo también válida como el mejor esquema, aun en el caso de que la relatividad del movimiento no permita ninguna constatación absoluta de movimiento y reposo. Pero hay otro problema que nada en absoluto tiene que ver con la física, a saber, el problema del lugar de la tierra *en tanto que escenario de la historia humana.* ¿Es la astronomía el *todo* y la *totalidad de la cosa misma?* Una vez que se han determinado las relaciones mutuas entre la tierra como satélite y el sol como punto de referencia en reposo, ¿no hay ningún otro «punto de referencia» que sea absoluto en todos los sentidos? ¿De tal suerte, que la tierra del hombre permaneciera, sin embargo, todavía en el «centro» o fuera central desde un punto de vista completamente distinto al astronómico y en consideración al papel que la tierra juega y no solo en la mecánica celeste? Es de importancia, en efecto, que tal otro «punto de referencia» no ha dejado nunca de existir, pese a la reinterpretación por Copérnico del mecanismo planetario. Es un «punto» que no se halla tampoco fuera de la ciencia, sino solo fuera de una mecánica que se ha hecho total y que es insostenible justamente como tal totalidad. O lo que es lo mismo: un sistema diferente del sistema de referencia mecánico total; un sistema de referencia de la *importancia humana* no ha desplazado a nuestro planeta en absoluto del «centro». Con otras palabras: después de que la relatividad del movimiento está fuera de toda duda, un sistema de referencia humano y veterocristiano no tiene, es verdad, el derecho de inmiscuirse en los cálculos astronómicos y sus simplificaciones heliocéntricas, pero sí tiene, en cambio, el derecho metódico a afirmarnos en esta tierra para *las conexiones de la importancia humana,* y ordenar el mundo en torno a lo que acontece o puede acontecer en la tierra. Esto y no otra cosa es lo que queda en este punto como humano del universo «ptolemaico» de la Biblia y también de San Agustín: con la *civitas Dei* que se abre paso y se libera utópicamente aquí en la tierra, no en el sol. El orden bíblico se ofrece como libre de relatividad, porque no se ocupa de problemas mecánicos del movimiento, sino de *problemas de jerarquía.* Y para

su determinación no necesita ningún espacio vacío en reposo ni ningún éter en reposo, sino solo las invariables de un *humanum* utópico. En el sentido de «significación central», la tierra es aquí, por eso, el centro en cuyo torno gira el mundo. La tierra no tiene, por ello mismo, la significación de una provincia, sino que, al contrario, para los patriotas de la cultura humana es, a la vez, la capital del universo.

La tierra, desde luego, solo lentamente se les hace metrópoli, solo en un proceso de maduración. Nadie como Baader en la época moderna ha dado a esta especie de tierra central una expresión más clerical, pero no por eso, como se verá, estrecha de miras. La esperanza geocéntrica de Baader apunta a la tierra consagrada por Cristo, una consagración que comienza con el hombre y de aquí progresa a su escenario propio y a la otra naturaleza. El mundo no es, por eso, una estatua panteísta de Dios, ni menos el absurdo de una estatua infinita; lo que la tierra es, es una modesta cueva en la que nació el Dios. En el escrito *Fundamentación de la ética por la física* (1813)—una física, desde luego, transformada—Baader formula esto de la siguiente manera: «Porque el hombre debería ser, en realidad, el punto abierto en la creación, y serlo en un sentido más elevado que lo es el sol. Y si, de nuevo, llega a serlo, si la vida superior se manifiesta en él libre y sin obstáculos, es muy comprensible que toda naturaleza inferior que entre en la esfera de luz y de influencia de este ser solar manifestara también en seguida su vida propia, hasta ahora oculta; y será igualmente comprensible que el hombre, igual que Orfeo en la fábula, expandirá armonía y bienaventuranza también en la naturaleza inferior, y que, por lo que se refiere a su esfera propia, anticipará, por así decirlo, aquel estado de naturaleza (como transformación de la naturaleza) cuyo establecimiento general exige apodícticamente la ética en la idea del bien supremo» (*Obras*, V, págs. 32 y sg.). Este es el tono fundamental en el que se echa de ver claramente, aunque deformado misticistamente, el problema de una referencia humanizada respecto a la naturaleza. Vista desde aquí, por eso, la degradación de la tierra solo puede parecer justa si se mide según número y medida, no, empero, si se mide por el peso en el sentido de la importancia humana. Y por eso: «La tierra se halla un grado más exterior o más profundo que el resto de los cuerpos celestes, y en consecuencia, debajo de ellos... Y sin embargo, esta tierra lleva oculto y enterrado en sí lo más precioso de la creación, razón por la cual se la ha comparado en el Evangelio con el grano de mostaza, el cual, aun siendo la semilla más pequeña, se extenderá con su vegetación, sin embargo, sobre todo el cielo... La tierra es en el orden material lo

que el hombre es en el orden superior, y así como solo hay un hombre en el universo, así también solo hay una tierra. Ambos, el hombre y la tierra, son el lugar secreto de la obra, la conformación y la transformación del ser central y de su sensibilidad. El carácter único de la tierra y de su destino en el sistema universal se halla en íntima relación, no solo temporal, con el carácter único del hombre y su destino. De esta suerte queda reducida a la nada la superficial idea moderna del cielo como una repetición innumerable, uniforme, y por tanto, superflua de los mismos sistemas solares» *(Obras,* IX, pág. 282; XIV, pág. 44; III, pág. 317). Los estoicos explicaban su división tripartita de las ciencias filosóficas, diciendo que la lógica era el muro, la física, el jardín, y la ética, el fruto. En el cristiano Baader este fruto es apocalíptico, y el jardín no simplemente física, sino la tierra, en la cual ya una vez se encontró el Paraíso como signo de lo que un día puede llegar a ser. Y por eso: «Si bien esta época es solo el invierno de la eternidad, también en este invierno gélido le es dado al hombre, tal que un hábil jardinero, hacer surgir algunas floraciones de la eternidad, si bien solo pasajeras y pronto, de nuevo, cerradas: preformando así fuera de él aquel estado paradisíaco de la naturalezá que ya ha preformado de modo permanente dentro de sí» *(Obras,* II, pág. 121). La isla de San Borondón, el Paraíso de Colón se hallaban totalmente o en su mayor parte más allá del *espacio conocido,* no en un más allá del *tiempo desarrollado hasta el presente.* A los viejos sueños Baader añade el sueño verdaderamente bíblico de un *plus ultra del tiempo.* Baader, es verdad, se hallaba vinculado e incluso penetrado mitológicamente, y su tierra de la luz en el centro es para él siempre una tierra restaurada, que había sido antes como debiera ser; pero, sin embargo, en el geósofo esperanzado no falta tampoco el *Novum Eden* entendido como fruto de un proceso. Su alquimia de la tierra se apoyaba en la apelación a un estado originario, y además, a la «efervescencia», al «gran resplandor» de un metal futuro, y finalmente, al «enérgico sentimiento de la libertad», un sentimiento que, como es sabido, no existió en el Paraíso mítico. A ello responden las siguientes afirmaciones: «Es un prejuicio fundamental de los hombres creer que lo que llaman mundo futuro es *algo creado y acabado* para el hombre, algo que existe independientemente de él como una casa terminada en la que el hombre no necesita más que entrar: siendo así que el mundo futuro es *un edificio cuyo constructor es el hombre mismo y que solo surge con él» (Obras,* VII, pág. 18). La tierra del centro no se encuentra, pues, allí donde han sido localizadas Atenas, Jerusalén o el monte de Sión. El centro se encuentra, más bien, en un mundo que todavía tiene que

venir, si bien un mundo dispuesto para la tierra y conquistable. Al punto de referencia de la importancia—que nada tiene que ver con el punto de referencia astronómico—se une así otro punto de referencia intensamente utópico: el de la bienaventuranza en la tierra. Secularizada se llama *cielo en la tierra,* apocalípticamente (con nada de Jerusalén), *tierra en el cielo.* En ambas esperanzas el cielo gira realmente en torno a la tierra, aunque como algo que todavía tiene que llegar a ser, como el lugar de gravidez y alumbramiento de una luz mayor y diferente. Item: según número y medida es Belén una de las ciudades más pequeñas de Judea, pero por su valor supera el universo entero. Todos los millones de años luz son más breves que la vida de Goethe, y el espacio que recorren está vacío, pero la tierra es la esencia utópica del universo. El tiempo histórico humano en ella es tiempo áureo pleno, del mismo modo que el espacio conformado terrenamente es el espacio áureo del universo, es decir, el espacio concentrado a su substancia. *Hic Rhodus, hic salta,* aquí está la cúpula, asciende aquí: en este final no representa solo, por eso, amor y deber respecto al *utopicum* de un Paraíso terrenal, sino una conciencia substancial del escenario terreno que no se siente desvalorizado en absoluto por la infinitud astronómica—solo astronómica—en su torno. Además de sus dimensiones, es seguro que el universo se halla lleno de significaciones y claves mucho más sostenibles que lo son, por ejemplo, las figuras del zodíaco imaginadas por la antigua astronomía. Pero si estas claves, y en general las de la naturaleza inorgánica, tienen un sentido, este sentido está referido, también sin duda, a los asuntos y los contenidos significativos de la tierra habitada. En el mudo hermetismo del mundo *extra terram* este sentido no es expresable en absoluto y se reduce a una enajenación congelada. Una tierra central utópica puede, en cambio, contenerlo y concentrarlo: con una plaza de San Marcos que ya ahora se nos presenta más esencial que toda la inflación de meras infinitudes astronómicas, o con una Acrópolis, a la que le basta el espacio construido para constituir una pre-apariencia del elemento más humano.

Línea de prolongación geográfica en sobriedad; el «fundus» de la tierra mediado con el trabajo

Parece como si todas las costas lejanas hubieran sido ya descubiertas. Pocos son los países habitables donde el hombre no ha puesto pie, y falta la flor azul. Y es por eso que no ha quedado nada, casi nada del sueño

geográfico en su forma antigua. Y sin embargo, no se ha aprendido la tierra hasta lo último, ni se la ha experimentado espacio-temporalmente hasta el final. Solo en su extensión dada, no en su profundidad propuesta, es la tierra una línea de prolongación descubrible. Esta línea discurre en la mediación, en la influencia recíproca entre el hombre y la tierra, en este intercambio todavía inacabado. Discurre en la geografía económica, política, técnica, cultural, pero siempre en el espacio terrestre y en el objeto terrestre; discurre en la economía, política, técnica no solo como meros procesos sociales, sino que la tierra desempeña también un papel en el metabolismo entre el hombre y la naturaleza con una influencia recíproca en la que participa la naturaleza de modo tan potente como susceptible de cambio. El clima, la existencia de materias primas determinan objetivamente el mundo humano que va a nacer en cada momento; y el mundo humano no se ha encontrado nunca en la luna, nunca en el espíritu puro. El mundo humano se ha encontrado en la tierra, la cual ha dado al hombre las posibilidades físicas y que, justamente por ello, ha sido modificada, convirtiéndose, primero, en tierra agraria y, últimamente, en tierra urbana e industrial. Si se prescinde de las altas montañas, de extensos desiertos, bosques vírgenes, y provisionalmente de la Antártida, casi todos los territorios de la superficie terrestre han sido sometidos a la acción del hombre, han sido modificados de acuerdo con la situación social y por la situación social, mientras que influyen en esta a su vez, es decir, que son, en suma, tierra en una línea de prolongación tan variada como inconclusa. Ha sido la Unión Soviética la que de modo más grandioso dio a su ciencia natural y a su técnica el cometido de reconstrucción de la naturaleza. La roturación comenzada con los primeros agricultores de la historia culmina aquí a niveles casi inimaginables; las plantas, los ríos, el clima experimentan un cambio, y la misma tundra se convierte en campos de cereales. La Unión Soviética impulsa así inmensamente la transformación de la fisonomía de la tierra cultivable, una transformación de la que era susceptible desde los inicios y que desde los inicios se hallaba en progreso. En las regiones habitadas no hay ya geografía sin los hombres ni antes de los hombres, pero no por ello cesa de existir ni deja de ser el amplio marco de la historia: como escenario y también como encuadre. Así como el mundo de la máquina (el mundo de los transformadores del trabajo empleados para el provecho del hombre) representa una especie de física in-natural, así también, casi de la misma manera, el metabolismo entre el hombre y la tierra crea una especie de geografía supernaturalizada. Con la diferencia de que la técnica se desliza mucho más fácilmente

hacia la astucia y hacia lo avasallador, y puede ser calculada mucho más inconexa y abstractamente que el *producto de la tierra* en sentido propio del trabajo humano. En conexión con la técnica, este producto puede aparecer, sin duda, harto artificioso, pero, no obstante, la naturaleza de la tierra labora, incluso en las regiones industriales, más visible, más retentivamente, que la naturaleza eléctrica en las dinamos. Incluso para una transformación tan amplia como se quiera del escenario y del marco, la tierra sigue siendo un trozo potente y visible del contenido material. En toda geografía del mejoramiento existe, por eso, siempre una utopía de la futura condición de la tierra (comparada con la antigua geografía), cuyo límite ideal se encuentra en los sueños del Paraíso terrenal, en tanto que no desvalorizado por la fantasía o por la mitología. Este *fundus* utópico vive sin revestimiento mítico—aunque de modo solo latente—en el *totum* de la geografía político-cultural, una vez que se ha recorrido y conocido suficientemente la geografía física. En Gaia hay todavía muchos hijos y ella se modifica con ellos; y de la misma manera, tampoco el lenguaje de la naturaleza geográfica es un lenguaje muerto, ni la fisonomía de la tierra es una fisonomía hipocrática que solo pudiera captarse como algo pasado. Con y a través de las modificaciones del hombre, después del diluvio y del aluvio, puede haber, más bien, tras el período cuaternario de nuestro planeta todavía un período quinquenario con un *fundus* más logrado de lo que en la tierra—no como un *antiquarium* geológico—se encuentra todavía en potencia. En su totalidad, en su latencia, la tierra es el *espacio inacabado de una escena, cuya obra teatral no ha sido escrita en absoluto todavía en nuestra historia anterior.*

Ahora bien, si se modifica de mala manera, el suelo afectado solo aparece afrentado. Esto se ve con especial claridad en las terribles calles y suburbios que nos ha dejado el siglo XIX. Como costra y úlcera gravitan sobre el paisaje; o más bien, este ha sido completamente destruido. Y con él la salud, el aire puro, la luz, el verde espontáneo de las arboledas, cosas todas que es raro encontrar aún en la tierra abierta. La época capitalista ha construido las carreteras interminables, bloques de viviendas guiados por el afán de lucro, toda una fantasmagoría tan transitoria que uno se asombra de encontrársela todavía a la mañana siguiente. A no ser como fachada del infierno, empalideciente, arideciente, no como algo construido sobre una buena tierra y perteneciente a ella. Y si se hace jugar un papel a la tierra misma, en las llamadas zonas verdes o en la dislocación de la ciudad jardín, el efecto es el de una pastoral, como si los árboles mismos fueran falsificados. El desierto artificial que como la forma de ciudad

del siglo XIX interrumpe el paisaje es más fuerte que la naturaleza calculadamente doblegada, la cual aquí solo juega el papel de compensación; el vacío y la cosificación, la abstractividad y el cadaverismo son aquí más fuertes. Pero no en el sentido de que el extremo opuesto, la modificación adecuada, no-abstracta, tuviera su punto de honor en parecer inserta simplemente en la naturaleza existente; como si estuviera enraizada, en el sentido tanto provinciano como reaccionario de la palabra. Como si el lema utópico no fuera la reconstrucción del planeta tierra en lugar de tales balbucientes enraizamientos. Hay que huir, más bien, de estos enraizamientos; es preciso embarcarse, no solo con la energía arcaica de los viajes descubridores, sino también con intención dirigida a la línea de prolongación geográfica, a la zona ultravioleta en el espectro. La línea de prolongación geográfica escapa tanto de la artificiosidad como del enraizamiento, porque su objetivo es el mundo mediado con el hombre, tendente a sus fines. Una visión secularizada de la imagen pagana, y luego cristiana, del Paraíso terrenal es la imagen del *paisaje ideal;* este, empero, aparece tanto, de un lado, como modificable y corregible, como, de otro, como naturaleza a la que se ha hecho libre a su propia delicia. El paisaje ideal penetra, por eso, las utopías sociales, técnicas y arquitectónicas, incluso también cuando las fuerzas productoras estaban lo suficientemente desarrolladas como para no necesitar campos ensoñados con millares de frutos. No como campiña, pero sí como jardín terreno, el paisaje ideal ha servido de marco a los múltiples goces y sueños de una vida fuera del trabajo, desde las Arcadias de la Antigüedad hasta las dulces o excelsas Pastorales del barroco. Y aunque, en muchas ocasiones, las fantasmagorías subjetivas hayan dejado su huella en esta especie de super-tierra, no cabe duda de que precisamente el sentido más minucioso de la realidad, el de Homero, ha podido dejarnos y nos ha dejado el modelo más luminoso de un paisaje ideal: en la descripción de la isla de Calipso. De todo lo cual se deduce, tanto contra la abstractividad fuera de la naturaleza como contra el falso enraizamiento: en todos los mejoramientos de carácter concreto-posible labora un realismo *sui generis,* y este tiene su fuente no en otro lugar que en el *material geográficamente objetivo, en tanto que objetivamente utópico y objetivamente latente.* El *fundus* de posibilidad objetivada, que aquí se llama tierra, asegura a la línea de prolongación geográfica la posibilidad de ser camino hacia un país completamente nuevo, aunque situado en el mundo. La intención hacia este paisaje ideal, es decir, la utopía geográfica en su sentido más estricto es, como ya queda dicho, una utopía extrema, pero las consecuencias de una

no-utopía en este terreno tiene efectos no menos extremos y además terribles. Porque si se elimina totalmente la línea de prolongación de la tierra humanizable, toda construcción humana en el mundo queda reducida a la nada. Lo que se sigue de la eliminación de la línea de prolongación geográfico-objetiva es inexcusablemente la soledad abstracta-idealista de la obra humana sobre la tierra y en la tierra, la falta nihilista de todo contacto. Por mucho que esta línea pueda sublimarse hasta ideales límites, como, p. ej., el Paraíso terrenal de Colón, su eliminación conduce a la soledad total de los objetivos humanos en la tierra, en el mundo, sin que detrás haya otra cosa que la nada. En la segunda mitad del siglo XIX, sobre todo, un sentimiento cósmico infinitamente centrífugo, carente del contrapeso de la tierra, creó predominantemente desorientación. La desvalorización humana que se llama capitalismo fue así intensificada ideológicamente por la desvalorización cuantitativa del escenario humano que todavía se llama océano universal. Así, de la manera más clara, en Schopenhauer, refiriéndose a la supuesta insignificancia de nuestra pequeña tierra: «En el espacio infinito innumerables esferas brillantes, en torno a cada una de las cuales se mueven aproximadamente una docena de otras esferas menores e iluminadas, todas ellas ardientes en su interior y rodeadas por una corteza solidificada y fría sobre la que vive una capa como moho de seres vivos y pensantes: esta es la verdad empírica, lo real, el mundo» *(Obras,* Grisebach, II, pág. 9). El optimismo de la infinitud copernicana en Giordano Bruno, en Spinoza comprendía todavía al hombre, precisamente en su *eroico furore* allí, en su *amor dei (sive naturae) intellectualis* aquí; al convertir la vida terrena en un callejón sin salida, el nihilismo de la burguesía decadente, en cambio, desvaloriza totalmente lo humano-geográfico en lo astronómico, sin ningún punto de referencia allí. Y esta es, dada la *falta de confianza* en lo humano en el mundo, la consecuencia extrema del *callejón sin salida geográfico* elegido. Al revés de la *consecuencia de la línea de prolongación* elegida, la cual, cuando permite dirigir la mirada a la lejanía terrena, *intenciona allí acogimiento y patria.* Que, por tanto, en esta tierra hay, a la vez, espacio para una nueva, y que no solo el tiempo, sino también el espacio, tiene en sí su utopía: *ésta es la significación de los esquemas de un mundo mejor, en lo que se refiere a El Dorado y el Edén geográficos.* Los cuerpos y las casas, las centrales eléctricas y la iglesia de San Marcos pertenecen, en último término, también a la materia terrestre y a su organización; están abarcadas por la totalidad de la tierra y penetran con su propia utopía en la utopía geográfica. La utopía espacial arquitectónica, sobre todo, es

en tanto que tal también una utopía de la tierra; y no menos son también paisajes los paisajes desiderativos que el arte traza, si no por la arquitectura, sí por las ventanas de la pintura o de la literatura. *El Dorado-el Edén se comporta así de modo abarcador respecto a las demás utopías del esquema;* incluso lo más trascendente, la «casa del otro lado», tiene también su lugar en el horizonte de la tierra. Incluso allí donde dominó la creencia de que la tierra y el resto de la naturaleza inorgánica ocupaban un lugar que no las correspondía, incluso allí, en este lugar mismo, negadas y rechazadas todas sus falsas ocupaciones, queda siempre como la posibilidad espacial de un nuevo cielo y una nueva tierra. La intención hacia el Paraíso terrenal se dirige así a un esperado espacio áureo en la desembocadura del mundo, en el delta del mundo.

40. *PAISAJE DESIDERATIVO REPRESENTADO EN LA PINTURA, LA OPERA Y LA LITERATURA*

Pintar es surgir en otro lugar.

(FRANZ MARC.)

Los escritores que llamamos eternos o simplemente buenos y que nos entusiasman, poseen una característica común y altamente significativa: recorren un determinado camino y nos llaman para que los sigamos, y vosotros sentís, no con el entendimiento, sino con todo vuestro ser que tienen un objetivo... Los mejores entre ellos son realistas y muestran la vida tal como es; pero como cada línea está penetrada como por un jugo por la conciencia del objetivo, experimentáis, no solo la vida como es, sino la vida como tiene que ser, y esto os apresa.

(ANTON CHEJOV.)

Belleza es la vida tal como debe ser en su totalidad hasta que tenga que ser.

(CHERNYCHEWSKI.)

Videtur poeta sane res ipsa non ut aliae artes, qusi histrio, narrare, sed velut alter deus condere.

(JULIO CÉSAR ESCALÍGERO.)

LA MANO EN MOVIMIENTO

No lleva a nada solo sentir bellamente. Esto queda en el interior, no encuentra camino hacia afuera, no es comunicado. Pero, a su vez, el in-

terior se presupone siempre allí donde tiene lugar la conformación artística. Detrás de los colores pintados tiene que haber un yo, una mano que pinta. A través de la mano en movimiento transcurre un sentimiento que se incorpora a lo pintado. De la misma manera que, de otro lado, una capacidad conformadora no se nos muestra como tal sino en tanto que está dirigida a formas, más aún, solo en tanto que no encuentra en sí nada que no tienda a una conformación. El artesanazgo no se añade, por eso, a la interioridad conformadora como algo distinto, para no decir extraño, sino que es la interioridad que se ciñe y termina en sí misma. Si en el camino entre el yo que puede algo y el artesanazgo que sabe hacer algo se pierde alguna cosa, hay que decir que esta cosa no merece mucho la pena. La interioridad, siempre que tiene algo que decir, habla siempre como exteriorización; ambas, empero, hablan la una de la otra. Una pintura, por ello, es también oída, no solo vista, porque relata lo que se ve en ella. Y, desde luego, en primer término, de manera amable; porque lo multicolor provoca siempre un efecto amable.

Flor y tapiz

Delicada y limpiamente se acerca aquí la mano y se aleja. Lo que el lápiz dibuja tiene que ser claro, lo que el pincel rellena tiene que ser abigarrado. La luz tiene que ser translúcida, y la delicadeza nos enseña y nos habla especialmente de la capacidad técnica. Es por eso, que la mejor manera de aprender a pintar nos la ofrecen la flor y el cristal, y que toda buena pintura lleva en sí un destello de flor. Y tiene también, de modo afín, un tapiz en sí, este arriate lleno de colores equilibrados. Solo tras la pura y dominada delicadeza y a su través pasan las cosas como pintadas. Renacen y son conformadas desde el color; la flor y el tapiz surgen cosificados, ante todo como naturaleza muerta. En esta el mantel se hace transparente a sí mismo, y así también el plato, la fruta, la carne. Y nunca se esfuerza aquí bastante el color reproductor, insinuante en hacerse tejido, porcelana, jugo. Ninguna seda es al tacto tan dúctil y brillante como una seda bien pintada, no hay acero más viril, más resplandeciente que el que ha pasado por el azul. Y de igual manera, algo en sí tan dispar como el tapiz es mantenido de consuno por una armonía constante de color. Nada perturba y nada es perturbado, todo actúa en su sitio y lugar, se manifiesta afín y relacionado, porque todo ha nacido del color. El color es aquí la masa primigenia, y esta masa lleva a un denominador

cromático todo lo formado de ella, independientemente de lo distinto que pueda ser en la vida. De un fondo blanco se matizan delantales y tazas; del rojo, la langosta y la rosa. La naturaleza muerta es producida por la flor, es un ramillete del que se hace obsequio a sí misma. Y es innecesario decir que ella misma, como todo lo que hay en ella, es de dimensiones reducidas.

Naturaleza muerta con hombre

Puede ser una característica de la proximidad que esta sea angosta y que cause este efecto. Una superficie pequeña contrae, construye un círculo amable y *abarcable.* Pinta una existencia que puede muy bien ser tortuosa en la vida, pero que como algo pintado posee un curioso calor. Aquí tiene su sitio un comportamiento urbano que se conforma consigo mismo, pero que siente un placer por su ámbito seguro y en su ámbito seguro. Y ello, sobre todo, allí donde este ámbito está conseguido por el propio esfuerzo y la vida no se contrae, sino que está asegurada y delimitada, es decir, que muestra un calor amable. Así, p. ej., en los interiores holandeses: aquí todo es aposento, también la calle; por doquiera arde una estufa, también al exterior en primavera. Vermeer, Metsu, Pieter de Hooch han pintado esta forma de vivir acogedora: un *home sweet home,* todavía sin ranciedad. La mujer lee una carta o cambia impresiones con la cocinera, la madre pela manzanas o vigila a su hijo en el patio. Una vieja señora pasea por la calle a lo largo de un alto muro, por encima del cual pueden echarse de ver unos tejadizos; nada más sucede, y rayos de sol recorren la pequeña escena. Y en el interior, en sentido propio, el silencio se convierte en lo que expresan las palomas que saltan en un antiguo patio rodeado de muros; un silencio articulado por la luz que cae en distintos ángulos. *Un vaso de cerveza* (Amsterdam) nos muestra una habitación iluminada oblicuamente, en la cual, con una serenidad de ánimo infinita, una mujer se sirve su cerveza; hacia la derecha la mirada pasa por la puerta abierta al cuarto de estar inundado de luz, y a través del marco de sus ventanas al exterior. El triple efecto de la luz quiebra la angostura y la intimidad sin llegar a grandes proporciones. En todos los cuadros, el espacio es primario respecto a las figuras, pero abarcándolas, desempeñando un papel solo para la proximidad. Serenamente se nos muestran los objetos de la intimidad burguesa: el candelabro de cobre en la pared, el azulejo rojo, el sillón de color pardo. Por doquiera un ambien-

te de orden; limpieza de la casa como del ánimo. Las mismas alineaciones delimitan, y la perspectiva no va más allá en Hooch de los cien o doscientos metros. Un tenducho de la dicha nos aparece, y tenemos la impresión de tener a la vista una cámara de tesoros. En la pintura de costumbres holandesa está pintada toda una cotidianeidad íntima, pero, pese a toda su proximidad, está pintada de la misma manera que podría verla un navegante cuando, en la lejanía, piensa en su casa: como el cuadro pequeño y preciso que lleva en sí la nostalgia misma. A ello responde, de otro lado, que en estos cuadros aparezcan, muy a menudo, mapamundis colgados de la pared desde los que se mira el mar, el cual, por virtud del comercio universal de los holandeses, es el que, en verdad, crea el ambiente acogedor. Pieter de Hooch pintó también aposentos distinguidos, en los que damas bailan, comen y hacen música con caballeros. El color en los arcos y en las chimeneas de columnas es poco sentimental, azulado y gris, y es duro también el rojo de las vestimentas. Sin embargo, también en los cuadros cortesanos tenemos todavía a Liliput, sílfido, que protege y que es, a su vez, protegido. En las dimensiones amables no puede echarse de ver nada patológico, salvaje, estridente, perturbador, ni siquiera parece que haya algo semejante en su trasfondo. El aposento y la ventana que da a la calle están pintadas como si no hubiera ninguna perturbación en el mundo. En el viejo reloj suenan continuamente horas crepusculares, nada hay por encima del hombre, nada exige premura.

El embarque hacia Citeres

Tan dulce es esta proximidad. Mientras que es característico de la lejanía que esta se presente inquietamente oculta: que encadene la mirada indagante, que, precisamente como *velada,* atraiga al hombre. El sentimiento es, en este caso, anhelo erótico, y en la pintura, partida, viaje de amor; y es por eso que toda representación de una lejanía erótica expresa ya una seducción. Un cuadro fundamental de este tipo es el *Embarque hacia Citeres* de Watteau, cuyo título es ya claramente utópico. Jóvenes y damas aguardan la barcaza que ha de llevarlos a la isla del amor. La clase de esparcimiento propia de la época hace que el cuadro de Watteau—un pintor delicado, aunque no de primera categoría—pueda darnos una descripción tan sensible-sensual de un paisaje desiderativo. También a través de aminoramientos delicado-eróticos el rococó se nos presenta aquí concentrador, o al menos, aislador. Tres veces pintó

Watteau su cuadro. El motivo de la primera versión es simplemente la impresión que le causó la representación de la obra pastoral *Trois Cousines* (cuya influencia llega hasta *La Périchole* de Offenbach). En la primera versión la ordenación de las figuras es todavía rígida, el sentimiento todavía convencional, la hora del día todavía indeterminada, el aire cargado todavía con expectativas. También el boceto de la segunda y tercera versión causan, vistos externamente, un efecto convencional, es decir, proceden de la época de los secretos de los parques para venados y de los secretos de tocador, un motivo tratado y acuñado miles de veces. En este sentido el boceto solo tiene como base la lubricidad de la vida cortesana de entonces y una diversión intercambiable que no es, a veces, más que un tedio erotizado. ¡Pero de qué modo tan extraordinario se ha adecuado, entre tanto, el cuadro y con qué claridad aparece en el motivo de moda el arquetipo del viaje de amor! En la segunda versión, sobre todo (en París), nos aparecen el sueño y las agrupaciones *in spe:* un paisaje encantado rodea las parejas, los perfiles del parque se hacen borrosos, el barco del amor espera sobre la superficie de plata de las aguas, a lo lejos una montaña en el crepúsculo: invisible pero actual se percibe el efecto de la noche de la isla en el movimiento y en el placer anticipado del cuadro. La tercera versión (en Berlín) es menos perfecta, porque la ornamentación en ella es demasiado convencional y conocida. Esta versión no solo adorna con mayor profusión el primer plano, sino, sobre todo, también la barca del amor con los amorcillos que penden en torno a las velas. Se ve que la barca está dispuesta a partir, y el mástil con su vela rodeada de amorcillos traza claramente una línea en el borroso trasfondo. La contigüidad inmediata del rosa-rojo y del azul celeste en torno a la vela es dulzonería y causa el efecto de un banderín de promesas que enviara la isla del amor. Pero también aquí el embarque para Citeres está solo insinuado y no es más que el embarque mismo con felicidad anticipada. Esto es lo que diferencia el cuadro de Watteau de otras representaciones de la voluptuosidad, especialmente de aquellas en las que se nos presenta Citeres como ya alcanzada. Una gran pintura de este tipo influyó grandemente en Watteau, tanto en la forma como en el color: el *Jardín del amor* de Rubens (en Madrid). Pero incluso la pintura de Rubens, de mucha mayor categoría artística que Watteau, nos ofrece tranquilidad, casi la costumbre de la felicidad, mientras que Citeres no lo ha sido nunca así o ha dejado de serlo. Mujeres opulentas de un ocre dorado se agrupan en Rubens ante una grandiosa arquitectura de grutas, flanqueadas por el rojo y negro de dos parejas de pie; sobre todo ello, a intervalos regulares, amor-

cillos que casi llenan la superficie pictórica. El aire sofocante se condensa formando la carne de los amorcillos, la misma piedra de la gruta se erotiza, lo mismo que la figura de la fuente que arroja agua por los senos: aquí nos sale al paso el goce como emblema y el coito como maestría intemporal. El jardín entero está transformado en goce de manera entitativa, es decir, monumental; las columnas en el portal son muslos de mujer y Cupido cosecha. El embarque hacia Citeres solo resuena, empero, allí donde está representado el pre-goce, con jardines muy diferentes de los situados en tierra firme. Y precisamente por ello estas pinturas necesitan de un estado de suspensión, de una vela, de un horizonte nuboso, de una espera velada y de su luz. Si el telón se abre, lo que hay detrás no es tanto el jardín del amor con colores presentes y una afirmación majestuosa, sino, más bien, el paisaje desiderativo *ante rem*, la mujer como el mismo paisaje que espera. La *Venus dormida* de Giorgione, la *Maja desnuda* de Goya mantienen la luz en torno a Citeres. En Goya procede intacta de los cojines blancos, del tono frío y voluptuoso de la carne, de las líneas amorosas: también este desnudo se encuentra en una isla. Precisamente los llamados pensamientos impuros son puramente los de estas pinturas mismas, son el fundamento del goce utópico al que conduce sus figuras, en el que estas se encuentran. Citeres, empero, es como si en el mundo no hubiera otra cosa que la apariencia y el contorno de la mujer.

Perspectiva y gran horizonte en Van Eyck, Leonardo, Rembrandt

Sin ocultamientos, más rica objetivamente, es aquella lejanía que queda abierta a la vista. Aun cuando la visión pintada esté envuelta en niebla, no se trata de limitaciones, sino que se da una medida precisamente para la *lontananza*. Tan pronto como el más allá comenzó a hacerse infinito en lugar del «allí», aparece en la pintura el paisaje desiderativo de la lejanía abierta. Se la contempla verde-azul a través de ventanas y arcadas, de grutas abiertas, y comienza la panorámica desde la montaña. Lo que hasta ahora solo correspondía a la catedral, la profundidad de la tercera dimensión, se hace ahora espacio pictórico: el mundo como nave principal. La profundidad puede llevarse también al plano pictórico, en tanto que este aparece como una sección del cono de la visión; y es así que el espectador mira como a través de una ventana y el plano pictórico mismo es como una ventana abierta. El punto en que coinciden

las líneas de la perspectiva se encuentra en el infinito. Las líneas que discurren en la parte media van más allá del horizonte, y algo nuevo abarca las figuras: un espacio centrífugo. Ya a finales de la Edad Media se ve así claramente la lontananza, la lontananza desiderativa: en la *Madonna* de Jan van Eyck en París. La perspectiva está al servicio de una primera panorámica enmarcada por arquitectura, y el paisaje aparece así precisamente como un marco de ventana de la casa. Y por primera vez se tiene en cuenta conscientemente en la pintura de Van Eyck la ley del punto accidental; comienza la transposición a la superficie pictórica de objetos vistos de modo más profundo. Entre la Madonna y su donante la mirada pasa a través de tres arcos de una portalada magnífica, y, abarcado e interrumpido por columnas, se abre así un país lejano repleto de tesoros. Magistralmente detallado, con todas las emociones utópico-espaciales de que es capaz la sugestión de un abismo, por así decirlo, horizontal. Vemos una ciudad, tejados y torres, una catedral, una amplia plaza con escalinatas, un puente por el que circula la gente, un río surcado por barcos minúsculos, en medio del cual, en una isla menor que la uña de un niño pequeño, se alza un castillo rodeado de árboles y con numerosos campaniles. Detrás de todo ello, en dirección al horizonte, se extiende un mundo de colinas verdes, y en el horizonte mismo se pierden montes nevados; y ya en último término, y no como límite, vemos un cielo que se pierde entre las nubes. Es un perfecto paisaje ensoñado, aunque en la línea de prolongación de una realidad sucesiva. No se trata de Brujas, de Maestricht o Lyon o cualquiera otra de las ciudades que han querido verse en la pintura; la perspectiva muestra, más bien, una ciudad gótica ideal sin murallas, en el ábside de la infinitud. Pronto también, en Piero della Francesca, y con el nuevo valor del horizonte en el Renacimiento, se abrirá también camino la panorámica de la *naturaleza;* Leonardo de Vinci, empero, será quien dé el ejemplo original pleno y abierto para el valor ensoñado de la perspectiva. La lejanía con colores misteriosos crea en Leonardo un espacio en el que cesa la plástica y en el que solo la luz se articula sobre objetos casi desconocidos. La *Virgen en la gruta* muestra la oscuridad de la cueva, aristas y agujas entrelazadas al estilo gótico: pero, de repente, la gruta se quiebra y la mirada tiene ante sí, sin transición, un valle lejano. Las figuras de Santa Ana, la Virgen y el Niño Jesús están situadas estrictamente en pirámide, pero, sin embargo, el paisaje detrás de ellas atraviesa un macizo montañoso terriblemente desgarrado: es medio bruma, medio cuerpo, un indeterminable más allá de los objetos a la vista. Esta lejanía penetra completamente el retrato de Mona Lisa;

por el sueño del trasfondo se obtiene, es verdad, materialidad para la figura delantera, pero, a la vez, se pierde también. Porque Mona Lisa misma repite la forma del paisaje en el susurro del atuendo, en el sueño del trasfondo en los párpados y en la sonrisa el éter solidificado, estremecedor, paradójicamente opaco. *El paisaje es aquí tan importante como la figura,* es un jeroglífico afín, cuando no igual. En el sentido de la visión del mundo que Leonardo expresa así filosóficamente: «Toda parte tiene la tendencia a unirse, de nuevo, con su todo, a fin de huir de la imperfección. Y es necesario saber que este mismo deseo es la quintaesencia, el acompañante de la naturaleza, y que el hombre es el modelo del mundo entero.» El paisaje lejano se llama también Mona Lisa, y es un fantástico laberinto montañoso envuelto en una luz suave, y en el medio, lagos, campiñas pálidas, corrientes de agua. Mona Lisa mira desde aquí, y a la vez, mira a esta lejanía, a su incógnita extendida o total, bañada en una luz verde-azulada, del color del humo.

Ahora bien, si todo es, desde un principio, del color del humo, ¿cómo es posible ver en la lontananza? Es posible, porque el fondo obscuro desde el que se pinta hace extrañas las cosas mismas. Y en tanto que la luz en que se encuentran procede ella misma de un trasfondo y se refleja. Rembrandt, el más grande pintor de la luz de una lejanía que se refleja en la proximidad, deja incluso a Saskia casi en la obscuridad, y el hombre con el yelmo de oro lleva su metal como haciendo confluir en él la luz, para luego hacerla descender. Desde el punto de vista técnico-pictórico, los puntos brillantes no son nunca relucientes ni están dispuestos superficialmente, sino que son un relieve en cuya elevación granulosa se halla prendido el color claro, mientras que las depresiones—pudiera decirse, la materia inmediata dada—son llenadas con el color del fondo obscuro o con un barniz ocre. De lo dado en la noche, por un lado, y del simple reflejo de la luz, por otro, procede la verdadera rareza y preciosismo de esta luz, su brillo cautivador sobre la noche. A ello responde la complicada técnica de los fondos obscuros y del repintado que Rembrandt ha seguido a lo largo de toda su obra; su primer triunfo, que iba ya a contener todos los posteriores, es, muy característicamente, un cuadro de la Pasión, el *Entierro de Cristo* de Munich. Personas e incluso cosas se encuentran solitarias en la amplitud del espacio obscuro, y los colores proceden exclusivamente de un reflejo extraño de luz interior en el mundo y detrás del mundo, de una paradoja de luz final. La luz no procede del sol ni de una fuente luminosa artificial, y tampoco el mundo dado o un mundo superior tenido por dado están en situación de suministrar esta luz ni terrena ni

supraterrena. La lejanía anterior, la perspectiva cósmicamente abierta quedan apagadas por el espacio obscuro, que crea un agrupamiento circular de las figuras, ellas mismas casi sin escalonar. Solo en cuadros profanos representando grupos o paisajes, como la *Ronda de noche* o el *Paisaje en ruinas de Casel* se encuentra el fondo cortado con lanzas, el castillo o nubes, y en la *Ronda de noche* penetra un andamiaje con líneas rectas. Los retratos, en cambio, y los cuadros con motivos religiosos muestran en lo esencial la obscuridad inarticulada hacia el exterior y la soledad a-cósmica en el interior; más aún, el Rembrandt posterior, que ya no pinta más paisajes, encuadra la pintura totalmente con el tenebroso tono obscuro, ocultador; un tono que se llama aquí universo e infinitud. Sin embargo, también el obscuro de este trasfondo entá entreverado de un ocre dorado, el grupo de figuras se encuentra en una perspectiva sfumata de negro y oro a la vez, y la luz actúa en las tinieblas, cromatiza también aquí, penetra desde un lugar imaginario extrañamente existente. La luz paradójica de Rembrandt no se da en ningún sitio del mundo, pero, pese a su reflexión constante, no procede tampoco de una vieja metafísica de la luz celeste: la luz de Rembrandt es *luz perspectivista de la esperanza,* hecha descender profundamente a la proximidad y a la soledad respondida. La perspectiva cósmica abierta queda eliminada por el espacio obscuro, pero, sin embargo, la luz—que tanto se destaca de él como surge extrañamente de la soledad y la negrura—pinta la verdad de la esperanza o de ese resplandor que no existe en los fundamentos obscuros del mundo dado. Este resplandor discontinuo, solo perceptible por reflejos, constituye lo exótico de la iluminación en Rembrandt, el eco de una lejanía de fábula, en la que han pintado en toda proximidad los objetos sensibles a ella o pertenecientes a ella. De aquí procede la débil luz de rescoldo, pero también la inclinación por el centelleo en la seda, en las perlas, joyas o yelmo de oro. Y de aquí también la necesaria arabización en los cuadros de Saskia y de los judíos; y es que la luz lejana habla más claramente a través del Oriente, el país de las fábulas, y en la noche luce un Bagdad trascendente. Y solo de aquí, finalmente, en lo profundo, la luz, no como elemento del mundo o de un supramundo, sino como expresión óntica mística de las figuras que le pertenecen. Así de la manera más serena en el cuadro de la *Resurrección* de Munich, con Cristo completamente a un lado, pálidamente resplandeciente, substraído todavía y superior a la luz celeste mitológica que desciende de detrás de los ángeles que bajan: un *ex oriente lux* que se halla él mismo en su orto y que es reflejado por este cadáver en sumo apartamiento. Todas las pinturas de Rembrandt,

incluso las profanas, están compuestas partiendo del trasfondo, y sus colores—hechos de noche, incienso, mirra, oro—pintan una perspectiva: espacio vacío con relámpagos.

Naturaleza muerta, Citeres y amplias perspectivas en la literatura: Heinse, «Roman de la Rose», Jean Paul

Una pintura nos cuenta de lo que se ve simultáneamente en ella. Y una poesía contempla y puede hacernos ver lo que cuenta en su sucesión. Sobre todo, cuando se deja guiar por un género pictórico, la naturaleza muerta, o también por la salida, por la gran lontananza. El género *literario* de la naturaleza muerta, aunque solo vista nostálgicamente, es el *idilio*. Hasta lo más menudo es aquí venerado y tenido por bueno, porque donde no hay opulencia hay que aprovecharse de todas las cosas. Así, p. ej., en Andersen: las tenazas, las ollas y la vela viven y el aposento mismo es una pequeña fábula en la que todos los adminículos tienen su morada. El idilio tiene cocina modesta, cultiva conversaciones intrascendentes, contiene siempre destinos amables. Al igual que las naturalezas muertas pintadas con hombres, el idilio puede llevar consigo, desde luego, aquella conformidad domesticada que, muy utilizable por los señores, se contenta con lo que tiene. Y es que, no sin razón, el idilio procede de aquella vieja poesía bucólica y pastoral en la que una clase social supersaturada pintaba de color de rosa la vida restringida que llevaban aquellos que no se la habían escogido. Una vida que, pese a los tan alabados cuajada y pan, no era llevada por ellos tampoco de manera tan preciosista y engalanada. Y sin embargo, el idilio posterior, el idilio burgués, hizo sitio para algo bueno, algo que solo se encontraba deseable en este ámbito del Biedermeier. A saber, algo hogareño tal y como si se hubiera retornado de la lejanía, una paz casera, un jardín rústico «con un frescor que se respira dulcemente». El zumbar de las abejas enmarca la vida retirada durante el día, y el borboteo del agua hirviendo para el té durante la noche; así en la *Luisa* de Voss, a pesar de la mala suerte, y así también en el *Vicario de Wakefiel* de Goldsmith. La lejanía aparece aquí solo como té, la tempestad de fuera resuena en la chimenea y contribuye de por sí a la atmósfera hogareña, los malvados se transforman en tipos estrafalarios y sazonan así el bienestar. Pero impetuosa, arrebatadoramente aparece frente a este idilio en el espacio, más allá de sus limi-

taciones, el género *literario* del *éxodo erótico,* de Citeres. El Sur se ofrecía sobre todo: sonido de laúdes, vino, amigos con sus amigas, noche de púrpura, columnas iluminadas por la luz de las antorchas. Ni en Winckelmann y los suyos, pero sí en Wieland y los que iban a seguirle, aparece el Sur bajo este signo en el siglo XVIII; tampoco el romanticismo ni E. Th. Hoffmann iban a cambiar mucho aquí. Italia, sobre todo, es el país sonoro y erótico, el país anhelado del amor libre y liberado, no el país del mármol apolíneo. Así, p. ej., en un documento del *Sturm und Drang* tardío, muy relacionado extrañamente con el rococó: en el *Ardinghello y las islas bienaventuradas* (1787), una obra de raíces arqueológicas y en la misma medida pornográfico-utópica. En ella se ensaya o se intensifica un sueño de deseo del *ver sacrum* de la siguiente manera: «Cada vez se profundizó más en la vida y la fiesta fue cada vez más sacra, mientras los ojos brillaban con lágrimas de alegría... El vendaval bacántico bramaba por la sala como una catarata atronadora del Senegal y del Rhin, en la que uno no se sabe ya de sí mismo y se retorna, grande y omnipotente, en la gloria eterna... Primavera eterna, belleza y fecundidad de mar y tierra y salud del agua y del aire.» En esta novela de Citeres se señala, no la primera Antigüedad lasciva, pero sí la primera Antigüedad dionisíaca; debiendo tenerse en cuenta que Wieland, en el que las gracias no aparecían sin sátiro ni este sin aquellas, rechazó la novela de Heinse como priapismo anímico. Ardinghello funda finalmente en las islas Paros y Naxos un Estado ideal de la voluptuosidad, en la que solo queda esta y solo ella penetra en las múltiples grutas y templos. Arcadia, desde Teócrito el viejo refugio bucólico, es trasladada así sin fortuna a la limitación de las islas eróticas encantadas, en las que las noches se veían envueltas en un mundo bucólico. Por ello mismo la Citeres de Heinse podía vivir de tantas y tantas poesías pastorales anteriores, las cuales iban a revivir además en la Italia del Renacimiento; de la *Aminta* de Tasso, sobre todo, el primero y, a la vez, el más perfecto ejemplo del género, con faunos, ninfas y sátiros, con floresta encantada y flechazos de Cupido, con fríos templos de Diana y la coral de los pastores en honor de la edad de oro, la edad del amor libre. En la vieja poesía tan sentimental bucólica y pastoril, por lo menos en la del Renacimiento, se contiene como deseo permanente la edad de oro con rasgos de la Antigüedad y con rasgos orientales. En tal Renacimiento se encuentra el original de la Citeres poetizada, de igual manera que también el Renacimiento extrajo sus jardines encantados de recuerdos sarracenos y sarraceno-góticos, recuerdos de allí donde lo bucólico limita con lo tropical, con la zona desmesurada. La lejanía desvelada de Citeres

contiene esta naturaleza desmesurada en su forma más conocida, como amor, y solo en el jardín del amor florece este, en este paisaje desiderativo del Oriente, hacia el que, desde las Cruzadas, tiende casi toda bucólica, y de donde regresa ricamente ornada. No sin razón, por eso, que el *libro fundamental de Citeres*—a cuyo espacio pertenece también el mundo de Ardinghello—crezca en conexión con la cultura amorosa sarracena y con su herencia caballeresca: nos estamos refiriendo al gótico *Roman de la Rose.* Porque este libro fundamental, más preciosista que todo el rococó y lleno de un naturalismo paradójicamente escolástico, se nos presenta plenamente como la historia en sus manifestaciones del país del amor. A ello se añade, además, el alegorismo en toda su plasticidad medieval. Los conceptos se convierten en personas, y por tanto, en sus relaciones en una obra teatral; lo que hoy nos parece frígido era entonces conexión resonante a través del múltiple mundo sensual, de un mundo lleno de vida. Y el embarque hacia Citeres se alargaba así, tenía sus peligros y problemas, se convirtió en *ars amandi,* con *quodlibets* de todas las ciencias entonces existentes. El *Roman de la Rose,* comenzada por Guillaume de Lorris y terminada por Jean de Meung en las postrimerías del siglo XIII, canta en veinte mil versos este camino hacia una naturaleza del placer. El poeta mismo llega al jardín del amor, donde Madame la Ociosidad le abre la puerta y donde su corazón es herido por Amor, mientras Bel-Accueil le invita a las rosas. Pero entonces tiene lugar la intriga: en torno a las rosas se eleva un muro, Danger y sus gentes vigilan la puerta, y Guillaume de Lorris cierra con el lamento del amante su libro anhelador. En la continuación, empero, Genius, el «capellán de la naturaleza», aconseja avanzar con todo un ejército del amor; una apelación en la que se mezclan Júpiter y el Dios Padre, Venus y la Virgen María, mística de Jesús y el materialismo pornográfico más jovial. La naturaleza prescribe las leyes del obrar humano, pero con ello algo que no se encuentra fuera de nuestro yo en el más allá o en las normas de la Iglesia, sino que está fundado en el hombre y en su terrenidad. El Genius predica contra la virginidad y la sodomía, amenaza con el infierno a todos aquellos que no observan las leyes de la naturaleza y del amor, y promete a los fieles una vida sin término en una Sión mahometana iluminada por Jesús y las mujeres más hermosas. Animado por las palabras del Genius y protegido por Venus, el escuadrón del amor penetra en el jardín en dirección a la virgen oculta, que es «más perfecta que la estatua de Pigmalión»; celos, pudor, temor y otras alegorías de afectos interponen obstáculos sin cuento, pero la cortesía, la liberalidad, la bondad y, sobre todo, una

vez más, Bel-Accueil (hijo de la Courtoisie) liberan a la rosa del amor de su fortaleza y la entregan al corazón del amante. «Ci est le roman de la Rose / où l'art d'amors est tote enclose»; la alegoría vaginal de la rosa constituye el fundamento utópico del placer en la Citeres gótica. En ella se hallan salpicadas disertaciones sobre el deber de los hombres de multiplicarse a sí mismos, a lo que se añaden sátiras en cantidad, astronomía, filosofía nominalista de la naturaleza, fábulas geográficas, doctrinas sobre el dinero y su circulación, sobre héroes clásicos, sobre el origen de la sumisión política, sobre utopías comunistas. «Chascune por chascun commune / Et chascun commun por chascune»: los desórdenes sociales del siglo XIV se anuncian ya aquí. Muy especialmente en aquella parte del poema que Jean de Meung escribió ya para la burguesía ascendente, con un planteamiento implacable del problema, retorno a la naturaleza. Un Rousseau de la Edad Media habla en medio del *ars amandi* feudal, nos habla del estado primero por medio de las metáforas del amor libre. Hasta tal punto se expandía Citeres en una poesía, tan frívola y subversivamente, tan erudita y recónditamente elegante: Cupido al final del mundo.

Por doquiera hay aquí lejanía, pero, para nosotros, una lejanía aún delicadamente velada. Aparece para sí, entonces se hace grande y un mundo extraño crepuscular. Su forma es, en este caso, *perspectiva poetizada*, bien en el Sur, o bien, sobre todo, en el Norte. De ella forma parte el sentimiento oceánico como una amplitud ilimitada y como una afirmación en ella que todo lo penetra. Si cae la niebla, la lontananza aparece como un paisaje ossiánico, como lo que, en su intensificación, ha sido llamada la utopía Tula. Y como ya se ha indicado, no es, sin embargo, exclusivamente Norte, sino también intensamente aromático, lleno de velos, puertas entornadas, humareda de Oriente. Fuera de su Eidyllion de perspectivas duraderas, tan pronto subterráneas como extendiéndose en amplitud, de panoramas cambiantes—teniendo en cuenta que él ve como envuelta en humo la misma Italia, incluso el azul del cielo, y mucho más los objetos curiosos, las extravagancias, las sublimidades del mundo tan alegorizadas por él—, Jean Paul muestra en casi todos sus paisajes el resplandor de la noche y del Oriente (bajo la influencia aquí de la Biblia). Su lejanía es la más ilimitada de todas las conocidas, también si se precipita en el abismo y allí sigue discurriendo en inicios infinitos: «Una torre llena de puertas y ventanas tapiadas se hallaba en el centro, y el reloj solitario allí hablaba consigo mismo y quería con la manecilla de hierro movida hacia aquí y hacia allá separar las olas del tiempo que, una y otra vez, querían fundir-

se; hizo sonar el cuarto de hora antes de las doce, y en las profundidades del bosque susurró el eco como en sueños...» Y la descripción de un objeto que no susurra el Hades, sino que lo vocifera *realiter:* el paisaje del Vesubio. «Amaneció y en medio del obscuro invierno nos pusimos en camino hacia el barranco de fuego y las puertas del humo. Como en una ciudad humeante, arrasada por el fuego, caminé cueva tras cueva, montaña junto a montaña sobre el suelo trepidante de un molino de pólvora eternamente en movimiento y con su polvorín. Al fin, alcancé el cráter de esta tierra de fuego, un enorme, ardiente valle de vapores, de nuevo con una montaña: un paisaje de cráteres, un taller del juicio final, lleno de trozos de un mundo quebrantado, de ríos infernales congelados, explotados, un montón monstruoso de añicos del tiempo, pero inagotable, inmortal como un espíritu maligno, dándose a luz a sí mismo doce meses estruendosos bajo el frío y puro cielo. De repente surge el vapor rojo obscuro, los truenos se confunden salvajemente, cálidamente humea la pesada nube infernal; en un momento sopla el viento de la mañana y arrastra el telón flamígero hacia las laderas de la montaña.» Horror de la noche, ruinas, Tártaro con los países desiderativos de la infinitud negativa, como un Leteo del enajenamiento; pero, sin embargo, cuanto más profundo Plutón, tanto más elevado también Febo Apolo, el sol de la infinita caverna Fingal del mundo. En el *Titán* de Jean Paul el protagonista tiene esta visión lejana en el *día del Apolo:* «Los Alpes se alzaban como hermanos gigantes prehistóricos, unidos allá a lo lejos en el pasado, y presentaban al sol los escudos brillantes de las cúspides heladas; los gigantes llevaban cinturones azules de los bosques y a sus pies se extendían colinas y viñedos. Entre las bóvedas formadas por las parras jugaban los vientos de la mañana con cascadas como con cintas de tafetán, y en las cintas se despeñaba desde los montes el nivel excesivo del agua del lago, acogiéndolo el follaje del bosque de castaños... Albano giró sobre sí mismo y dirigió la mirada a las alturas, a las profundidades, al sol, a las floraciones; y en todas las alturas ardían fuegos de la poderosa naturaleza y en todas las profundidades sus reflejos. Un terremoto creador latió como un corazón bajo la tierra e hizo surgir montañas y mares» *(Titán,* Ciclo 1.º). La Italia del *Titán* no era para Jean Paul intuición ni menos presente confirmado, como lo fue para Goethe e incluso para Heinse; para él, se encontraba en el encanto de la lejanía, y detrás se hallaba un logro de significación permanente. Lo imperecedero es solo una alegoría. Y en Alemania el amor, la luna, la primavera dan al protagonista del *Titán* una visión en todo momento exagerada, es decir, llevada a la premonición y

a la esperanza. Así, p. ej., cuando exaltan los jardines de un príncipe hasta convertirlos en *terra australis:* «¡Pero mira hacia abajo hombre ardiente, con tu corazón intacto y lleno de juventud, mira el magnífico, inconmensurable encanto de las lilas! Un segundo mundo crepuscular, tal como nos lo pintan ruidos ligeros, un sueño matinal abierto se extiende ante ti con altos arcos de triunfo, con laberintos susurrantes, con islas venturosas; la nieve clara de la luna en el ocaso solo se halla ya en la floresta y los arcos de triunfo, en la paloma de plata del surtidor; y la noche que mana de todas las aguas y valles flota sobre los Campos Elíseos del reino celeste de las sombras, en el que aparecen a la memoria terrena las figuras desconocidas como actuales, la ribera de Otaheiti, países pastoriles, florestas de Dafne e islas de los álamos» *(Titán,* Ciclo 23.º). El hombre escucha esta forma de paisaje lejano y lo refleja en un entusiasmo del más extraño estar fuera de sí, a saber, de un estar fuera de sí por la identidad; aquí tiene lugar recepción utópica por las claves de la gran naturaleza. La esfinge de lo extraño se revela, se hace soportable y elevada en imágenes míticas pero, sin embargo, antropomórficas. El rojo de la mañana y del atardecer se convierten en el color de una perspectiva que quiere llegar mucho más allá de la línea circular del horizonte: «Voces de la noche prometen adivinar el gigantesco enigma del mundo, y la niebla que se disipa descubre cumbres de montañas desde las que el hombre puede mirar ampliamente hacia el otro mundo anhelado.» Es un cosmos sin barreras, un cosmos coordinado al caos como una infinitud una y otra vez plena, y precisamente por su plenitud incesante.

La perspectiva como paisaje desiderativo en la estética; jerarquía de los materiales artísticos en la medida de su dimensión de profundidad y de esperanza

La palabra se mide, desde un principio, de modo muy distinto cuando apunta muy a lo lejos. En este caso la palabra es tensa, lleva consigo un presentimiento que no se ha hecho en ningún sitio firme y accesible. La expresión literaria discurre desde hace cuatrocientos años de manera perspectivista, y es falso entender solo como romántico este elemento que *difícilmente puede limitarse a sí mismo.* Y todavía es más falso querer excluir del arte el movimiento desiderativo y aquel otro que es y sigue siendo tendencia. Al modo clasicista y luego totalmente epigonal; de tal suerte, que la voluntad ha de dormir en el arte, y este «siempre alcanza

su objetivo». Es decir, de tal suerte, que el arte no contendría ningún paisaje desiderativo, y no debería articularse tampoco de acuerdo con este como su más intenso objeto. El rasgo fundamental de la estética así originada, de la estética burguesa, no es la esperanza (y la voluntad incitada por ella), sino la contemplación (y por virtud de ella el goce sereno). Por medio de la forma, la belleza elimina aquí ilusionariamente la materia, y la elimina por una forma indiferente a la materia, y más aún a una tendencia de la materia. La estética de la pura contemplación comienza en Kant con el concepto de «la complacencia desinteresada en la representación del objeto» (independientemente de que este exista materialmente o no). Esta estética se hace metafísica en Schopenhauer, para quien la complacencia desinteresada florece como escape del hombre de la voluntad de vida. El ser continúa siendo horroroso, pero la visión es venturosa, muy especialmente en el «puro ojo universal del arte». Este descubre, según Schopenhauer, de modo inmediato, ventura en la manifestación, y de aquí que el «arte siempre alcanza su objetivo». La estética clasicista (y el «puro ojo» universal de Schopenhauer forma parte, sin duda, de ella, también en lo que se refiere a la recepción de la música, que se alimenta de las mismas fuentes) limita así la relación con la belleza a la pura contemplación, y la belleza misma a sus formas depuradas. Es una estética que limita el objeto de la belleza a un terreno totalmente purificado de los intereses tanto de la existencia dada como de la existencia futura. El arte es aquí siempre un aquietante, no una proclama, ni siquiera un canto de consuelo; porque también este último presupone la desazón de la voluntad. Aquí el mundo se halla siempre justificado como fenómeno estético, y por cierto, uniformemente al nivel de la perfección formal idealista, y por ello mismo, tan deliciosamente redondeada. Los daños acarreados por el simple placer contemplativo van tan lejos, que incluso la «corona de lo bello» en la estética de Hegel—por mucho que sea, frente al formalismo, un concepto lleno de contenido, anudado históricamente y variado—pende en el éter del apaciguamiento contemplativo. Más aún, una cierta especie de formalismo, y consecuentemente, de apariencia abstracta (con un mundo cerrado sin solución de continuidad, y por tanto, de modo preferente, arqueológico) es siempre un peligro allí donde la realidad y su riqueza aprehendidas estéticamente es interpretada hasta sus últimas consecuencias con unas categorías casi siempre las mismas, es decir, son reducidas a un esquema distenso. Esta clase de tapiz conceptual de una mera consideración uniforme y aplicable a todo constituye un peligro incluso para tratadistas marxistas de la estética; y lo constituye también allí don-

de estos, sobre la base de un semi-concepto concluso de la realidad, se creen excelentemente realistas. También en Lukács aparece, a veces, todavía una apariencia abstracta de redondeamiento idealista, que es muy precisamente ajena al materialismo dialéctico. Como la teoría de un mundo inconcluso y de una riqueza real de la realidad, es decir, *en proceso y abierta,* justamente por ser considerada en su totalidad. Razón por la cual, un arte material y de contenido, *junto con su teoría,* no puede ser más que un arte no-empaquetado, perspectivista, un arte del proceso real, no del meramente afirmado. Y como consecuencia, un arte material y de contenido, junto con su teoría, no puede por menos de ser un arte no cerrado, sino como una *representación de la tendencia y latencia de sus objetos realizada como una pre-apariencia llevada hasta el fin* (cf. págs. 203 y sgs.). Por razón de esta pre-apariencia el arte no es en absoluto una totalidad, sino, por doquiera, solo perspectiva de esta totalidad, una perspectiva sobre la perfección inmanente de estos objetos extraída de los mismos objetos representados. De aquí la frase del pintor en la *Emilia Galotti* de Lessing, una frase utópico-entelequial: «El arte tiene que pintar tal y como si la naturaleza—si es que la hay—pensase la pintura: sin el deshecho que hace inevitable la materia resistente, sin la perdición contra la que el tiempo lucha.» El arte está determinado fundamentalmente como pre-apariencia real, como—a diferencia de la religión—una pre-apariencia inmanente-conclusa. Y esta pre-apariencia es alcanzable justamente en tanto que el arte lleva hasta el fin su materia en acciones, situaciones o figuras, en tanto que la lleva a la decisión expresada en el dolor, la dicha o la significación. La expresión así lograda es, desde luego, por así decirlo, menor en un punto que el sujeto, a saber, desde el punto de vista de su aprehensibilidad directa, pero es, a la vez, mucho más que este, a saber, desde el punto de vista de su verificabilidad, de su manifestación esencialmente-concentrada. Ello es precisamente lo contrario de una corrección idealista, y también, desde luego, lo contrario de una mera reproducción, de una actitud de aproximación, mal que bien, a la sedicente plenitud de perfección de lo real; tal y como si el mundo, que se trata de modificar en todas las otras funciones culturales, fuera tan solo para el arte una obra maestra inalcanzable. Cuando, en lugar de ello, el mundo es solo el proyecto, la posibilidad objetiva-real para ello, de tal suerte, que un bosque pintado perfectamente o una acción histórica dramatizada perfectamente superan a su objeto en esencialidad, más aún, solo son perfectas como obras de arte en tanto que pueden y tienen que superar el objeto en pre-apariencia alcanzable. Este algo alcanzable es

pre-apariencia por el hecho de que el oficio de llevar-hasta-el-fin tiene lugar en el espacio tan ramificado como abierto dialécticamente, en el que todo objeto puede ser representado estéticamente. Estéticamente, o lo que es lo mismo, más logrado inmanentemente, más auténtico materialmente, más esencial que en la presencia inmediatamente natural o también inmediatamente histórica de este objeto. El problema de la pre-apariencia intentada estéticamente es, por eso, el siguiente: ¿cómo puede dotarse de perfección a este mundo sin que este mundo, como en la pre-apariencia religioso-cristiana, salte en pedazos y desaparezca apocalípticamente? El arte, por eso, lleva a sus límites entelequiales figuras universales, paisajes universales, sin hacerlos desaparecer por ello; solo la ilusión estética se aleja de la vida, mientras que la pre-apariencia, en cambio, lo es precisamente porque se encuentra en el horizonte mismo de lo real. Ello, empero, significa contenidos, contenidos entendidos en forma utópicamente real, no contenidos de una apariencia abstracta ilusionista en la que se consume un pasatiempo acabado. Como se ve por sí mismo, esto articula la pre-apariencia según la medida y jerarquía de sus objetos utópicamente significativos, y crea, y no en último término, en lugar del placer artístico que no lleva a ningún sitio, una *relación con el conocimiento,* y en su punto más elevado con *la materia de la esperanza inteligida.* Esta relación es incluso tan evidente e inevitable que, al final, no pudo eludirla tampoco la estética clasicista y comenzó a expresarla, eso sí, en forma idealista-objetiva. Así, p. ej., cuando en las cartas a Kallias Schiller define la «belleza como libertad en la manifestación». Una definición así lleva un sentido de objetividad a la apariencia abstracta, aun cuando aquí libertad solo puede significar el escape al juego. Y en Kant, si no lo bello, sí lo sublime transciende el formalismo, en el que se suele mantener lo estético como mera consideración del «como si». También lo sublime sigue siendo, es verdad, este «como si», sin que surja, al parecer, un ansia por su existencia, sin que se piense en absoluto lo estético como una posible determinación del ser. Pese a lo cual, la *Crítica del juicio* nos dice, no sin ansia e interés: «Sublime es lo que solo poderlo pensar prueba una capacidad del ánimo que supera toda medida de los sentidos.» Y refiriéndose al objeto: «Sublime es, por ello, la naturaleza en aquellas sus manifestaciones, cuya intuición lleva consigo la idea de su infinitud» (*Obras,* Hartenstein, V, págs. 258, 262). Y la infinitud no es otra que la que lleva consigo el presentimiento de nuestra futura libertad; con lo cual las sublimidades se coordinan, de nuevo, a la capacidad apetitiva, es decir, quiebran el formalismo de la pura apariencia abstracta. Lo que la

vieja estética llamaba *sublimidad* es, en efecto, muy apropiado para quebrantar la complacencia desinteresada. Si había algo adecuado para hacer dudar de sí y reflexionar sobre sí al concepto de belleza clasicista-armonizante, este algo era la categoría sublimidad, con la cual limita lo bello ya en los griegos, y también en el gran arte religioso. Porque un elemento innegable de lo sublime es el espanto, un espanto que se transforma dialécticamente en elevación del ánimo; y esta, desde el lado del sujeto, se ha coordinado objetivamente a la voluntad de la misma manera que, desde el lado del objeto, la profundidad material. Por ello puede decir Goethe que el horror es la parte mejor del hombre; y por ello hay en la sublimidad tanto una objetividad que inspira este espectáculo como precisamente esta objetividad inspirando la más alta confianza, a saber, el presentimiento de nuestra futura libertad, una libertad que no está destinada a pequeñeces ni puede tenerlas como contenido. Tan pronto como la estética clásica roza la categoría sublimidad, o bien, contra todo lo establecido, es rozada por ella, todo ello quebranta el desinterés y también la superficie de la complacencia. Más aún, en el estrato de una afección más urbana que la del horror como la parte mejor de la humanidad, se hace insostenible también la apariencia abstracta, mostrándose sin excepción como una intervención del sujeto. En este sentido, Goethe no señalaba entre los objetos que producen un efecto poético intencionadamente ninguno de la apariencia abstracta conclusa, sino objetos que son representativos o simbólicos, en tanto que convergen a una *profundidad material común a ellos,* tal como esta se significa ella misma en los objetos poéticos con toda su unidad y totalidad, haciendo valer la pretensión a sí misma. Con ello se pone de manifiesto que el armonismo desinteresado postula lo más extraño: la *perspectiva objetiva en la dirección de significación del objeto mismo.* Esta perspectiva es exigida allí también donde la sublimidad no interrumpe el tapiz formal de la fabricada complacencia desinteresada, donde la conmoción no llega a las profundidades del sentir lo tremendo. Allí donde son representados perspectivística-entelequialmente los más próximos entrelazamientos de tendencia, los contenidos de latencia de una época de y en sus hombres, situaciones y temas. De modo completamente objetivo exige Goethe: «En el arte y en la ciencia, lo mismo que en el hacer y obrar, lo decisivo es aprehender puramente los objetos y tratarlos de acuerdo con su naturaleza.» Y precisamente por este auténtico impulso hacia la realidad, a saber, a una realidad entelequialmente plena, se encuentra en el poeta del *Fausto* la siguiente alusión referida a la ya manifiesta plenitud de lo real: «Verosimilitud es la condición del arte, pero

dentro del reino de la verosimilitud hay que suministrar lo más alto, lo que de ordinario no se manifiesta» (Artículo sobre el relieve de Phigalia). Y el trasfondo de la perspectiva, el *fundamento áureo del arte* es siempre—de acuerdo con la categoría de la pre-apariencia—un paisaje desiderativo real-posible, un paisaje que, con cualidades y jerarquías muy diversas, se encuentra en las ventanas del arte. Un paisaje que llega hasta aquel arte todavía inmanente iluminado por un mundo todavía no existente, y que, como cielo de Fausto, es decir, como la identidad alcanzada del objeto con el contenido del impulso humano, se halla en la pre-apariencia. Pero ni siquiera dentro de esta amplia serie es realismo en el arte un inventario descriptivo o explicativo, sino que, de manera activa, sostiene un espejo de anticipación inmanente: es realismo utópicamente tendencial.

Todo ello impide que la belleza sea recibida y gozada con impasibilidad. Un querer se da como presupuesto siempre en la recepción, a fin de que esta pueda estar referida al hombre. Entretener a unas personas y entretener un fuego son dos cosas que pueden y deben ser afines. De la *conformación misma,* de la elaboración de lo bello, lo que menos puede apartarse es la voluntad emocionada. El placer formal de la contemplación, tan burgués, fue así frustrado por el *pathos* de la creación, ese *pathos* grabado en el frontispicio del mundo burgués. Desde este punto de vista el arte aparece especialmente como reelaboración activa, como una reelaboración que amplía y aumenta esencialmente el mundo. Y ya mucho antes, el humanista Escalígero tomaba la palabra poesía en el sentido tan literal como prometeico de *poiésis:* el poeta es *factor,* más aún, *alter deus.* Y así definía Escalígero al poeta como alguien que, como un actor teatral, relata, una vez más, algo no existente y que como otro dios crea y fundamenta: «Videtur poeta sane res ipsas non ut aliae artes, quasi histrio, narrare, sed velut alter deus condere.» Desde 1561, la época de Fausto, el año en que apareció la *Poética* de Escalígero, esta alegoría prometeica va a través de Bacon a Shaftesbury, a Klopstock, al *Sturm und Drang,* a Herder y al joven Goethe: una determinación volitiva en todos sus términos, una determinación del genio, en la que aparece el arrojo del *creator spiritus,* pero no el tranquilizante de un ojo universal puro, contemplativo-receptivo como en la posterior definición clasicista. «Libertad en la manifestación» no es así, desde el *lado de la producción,* mera ilusión, sino esencialización objetivada de lo representado en el sentido de la profunda proximidad humana hacia la que el arte conduce y lleva a su manera al mundo. A su manera, es decir, a la manera indicada de la pre-apariencia estética, con lo cual lo esencial todavía no manifestado es tratado como

manifestado y existente, haciendo avanzar así un paso significativo su llegar a ser y su ser. Tampoco aquí, por tanto, hay ningún formalismo, para el que su perfección autárquica formal es la única perfección. Paisaje de esperanza, también en la imagen estremecedora, es, más bien, la omega estética: en sentido idealista-objetivo Hegel lo llamaba la infinitud en lo finito, aquí se llama realista-utópico la identidad humana en lo otro, en la alteritas en movimiento. Es lo mismo que la *determinación final* en virtud del símbolo, a diferencia de la alegoría, la cual, como referencia de identidad en lo otro, expresado por lo otro, es una *determinación del camino*. En su camino el arte *es en este sentido permanentemente alegórico*, en la misma medida en que, de acuerdo con el objetivo que rige el camino (de acuerdo con su unidad y totalidad, que en último término solo es una como humana), *se halla sometido a lo simbólico*. De tal manera, que, en tanto que arte, reproduce inmanentemente y del mismo modo, dado el caso, el distanciamiento de lo adecuado; como, en otro caso, en otros objetos llevados inmanentemente hasta el fin, osa, en una pre-apariencia hecha positivamente posible, nada menos que un paraíso. Solo a partir de Marx la parte alcanzable ha dejado de ser una aventura que tiene que permanecer sin más en la pre-apariencia. La parte alcanzable, es decir, junto con una edificación, cuya actividad no pertenece a la mera belleza contemplada.

Pintores de lo que queda del domingo: Seurat, Cézanne, Gauguin. El país legendario de Giotto

Retornemos, una vez más, a las pinturas, a aquellas, sobre todo, que caminan sencillamente hacia algo mejor. A saber, en un exterior como un escape del esfuerzo cotidiano al placer dominguero. Teniers situó así sus pobres jugadores de dados y de naipes bajo un tilo, con la boca abierta y la felicidad en el jarro de cerveza. Pieter Brueghel pintó su país de Jauja tal y como lo ha soñado siempre el pueblo pobre. Como un domingo permanente, que lo es porque falta todo trabajo necesario y no hay en él más que cosas que beber, cosas cocidas, asadas. Un campesino, un caballero, un estudiante en el primer plano; los primeros hartos y dormidos, el estudiante con la boca y los ojos abiertos esperando una paloma asada o el cochinillo que se halla a las espaldas de ella y que lleva ya clavado el cuchillo con que se le ha de trinchar. ¡Qué distancia desde aquí, qué salto en costumbres, actitud, espíritu desde estas pinturas bastas a otra

escena desiderativa de placer epicúreo, el *Almuerzo campestre* de Manet! Y, sin embargo, pintado y distendido como día de placer, de asueto, es en sus diversas tonalidades afín también a las tonalidades burguesas, también a las más distinguidas. La escena desiderativa de Manet tenía ya su modelo en el *Concierto al aire libre* de Giorgione, como una pastoral de mujeres desnudas, hombres que gozan de la música y una naturaleza silenciosa. Manet reproduce la escena, aunque sin música, y desde luego, sin el tono dorado veneciano; y sin embargo, reúne y concentra aquí el jardín de Epicuro. ¡Qué luz, una luz como solo el impresionismo podía crear, se filtra por los árboles, abarca a las dos parejas, a la mujer desnuda y a la que se desnuda para el baño, a las obscuras figuras masculinas! Lo que representa la pintura es una situación extraordinariamente francesa, extraordinariamente demorada, llena de inocencia, soberanía, decoroso goce de la vida, seriedad sin amargura. Desde la escena de la *kermesse* hasta la placidez burguesa—en el arbolado, en el paseo, pero también en un imaginado valle del Tempe—discurre en general aquella categoría que puede designarse como la de las pinturas de domingo: su motivo es un inmediato más allá de las preocupaciones. Este motivo, desde luego, no es ya fácilmente pintable en el siglo XIX; por su ingenuidad y actualidad el *Almuerzo campestre* de Manet constituye precisamente una excepción. Su jugoso domingo ya no sería casi posible con pequeños burgueses, y muy característicamente, no puede prescindir de artistas y sus modelos.

En tanto que pintado, el verdadero domingo burgués nos aparece menos deseable o también menos rico. El contraste *negativo* del *Almuerzo campestre* de Manet, o dicho de otro modo, la *imposibilidad de la alegría* se nos ofrece en la pintura de un paseo por Seurat: *Un dimanche à la Grande-Jatte.* Esta pintura es un mosaico único del aburrimiento, una obra maestra del anhelo fracasado y del distanciamiento en un *dolce far niente.* El cuadro describe una mañana de domingo en una isla del Sena en las proximidades de París, y la describe, justamente, solo en forma sarcástica. En el primer plano descansan unas figuras de rostros vacíos, el grupo de las demás constituyen en su mayoría verticales rígidas, como si fueran muñecas sacadas de la caja de juguetes, todas ocupadas afanosamente en el placer del paseo. A ello se añade el río pálido con veleros, regatas a remo, y barcos de excursiones: un trasfondo que, pese a todo su recreo, parece pertenecer más al Hades que al sol. Como objeto de una reflexión inexpresiva, en la pintura, con su espacio mate-acuoso, con las aguas del Sena dominguero igualmente inexpresivas, lo que se nos muestra es el ocio sin alegría. También aquí hay Jauja, pero de tal manera que con el mundo

del trabajo todo mundo, más aún, todo objeto parece desaparecer en una atmósfera acuosa y apática. La consecuencia es un tedio insondable, una utopía satánico-pequeño-burguesa del distanciamiento, de *sabbat* a *sabbat*; el domingo aparece solo como exigencia penosa, no como un breve regalo de la tierra prometida. Una tarde de domingo burgués es el paisaje del suicidio pintado, que no llega a hacerse realidad solo porque falta la decisión para ello. En resumen, esta especie de *dolce far niente* es, siempre que tiene conciencia de ello, conciencia de un no-domingo total en lo que ha quedado de la utopía del domingo. La pintura burguesa del domingo no ha podido nunca recuperarse de este contraste negativo, con la única excepción quizá del *Almuerzo campestre* de Manet, este eco del Renacimiento que se nos ha conservado bajo el aspecto de una distinguida *bohème*. El contraste negativo existía, en efecto, en la sociedad y en sus objetos *dopo-lavoro* mucho antes de que fuera pintado más tarde, y por ello, tanto más radical y característicamente. Con su insinceridad y su falta de valor pictóricos, los cuadros históricos de la plenitud y la solemnidad pasadas, estas noches de ópera de los domingos llevadas al lienzo, confirman solo el Hades anhelante del día de fiesta. Y de otro lado, fue confirmado por el arte implacable con el que una pintura escueta y severa, de la especie de Marée, trató de representar, o mejor, de conjurar el más allá. En imágenes griegas llenas de gestos nobles, de gracia solitaria, con bosquecillos de naranjos, con figuras que se tenían por estatuarias, que cogen y ofrecen las frutas, con una construcción preciosista: y como se ve, con teatralidad también aquí. Esta teatralidad desapareció solo cuando una pintura realmente genuina no solo se afanó ingenuamente por un oficio manual riguroso, sino, sobre todo, cuando simplificó sus objetos, es decir, cuando se limitó a aquellos en los cuales era todavía posible ver, también en el mundo burgués, una imagen positiva del aura del domingo. Esto tiene lugar, sobre todo, en Cézanne con su resignación y restricción a un pequeño mundo rústico y a una grandeza de la naturaleza vista igualmente de modo simple-monumental. Solo así se hizo tan objetivamente concreta como monumental una *apatía respecto al domingo, de actitud altamente lacónica*. Ello ya, cuando no de modo predominante, en las pinturas de frutos, así como también en los paisajes escuetos con sus supuestos Elíseos dóricos. El Epicuro de un *Almuerzo campestre* ha terminado y los jardines de las Hespérides, hechos ahora académicos, no son tenidos en consideración; en su lugar, aparece en la imagen el cuerpo robusto de la tranquilidad, tan conocido en el siglo XIX, y más aún en el XX. Cézanne transforma su naturaleza muerta en lugares en los que todo tiene lugar

de manera severa y sedentaria, en los que se ha establecido una madurez dichosa. En estos cuadros los frutos cogidos del árbol, las manzanas, los limones, las naranjas, no son ya frutos—pese a estar pintados como tales con la máxima precisión y exactitud—, sino testimonios de un pasado deleite, traído desde las Hespérides a la mesa del día de fiesta. Aquí todo es naturaleza muerta y, al mismo tiempo, nada, porque Cézanne precipitó mundos enteros de reposo en estas pequeñas representaciones, representaciones estatuarias en las que se ha cosechado ya, en las que una Ceres elísea hace descansar las manos en el regazo. Las figuras heroicas de Cézanne y sus paisajes están creadas también así, reducidas a su mero perfil, arquitectónicamente en todos sus términos. Los desnudos se apilan como muros o ascienden como flechas hacia lo alto, se encuentran entre los árboles, en corro al estilo bizantino, o bien insertos en un trasfondo de floresta como en un nicho *(Les Ondines)*. En la obra maestra *Grandes Baigneuses* los troncos que enmarcan la pintura se abren a la derecha y a la izquierda como arcos góticos, y apoyados en ellos se alzan desnudos en pie, transponiéndose hacia el centro en una actitud de reposo, mientras que el arco mismo da plenitud a un marco de domingo por excelencia: playa, campiña, agua, paisaje aldeano, altas nubes. Las cosas y los hombres se convierten así en elementos constructivos de distinta forma y distinto peso, destinados a establecer y soportar la construcción de la pintura. Cada cosa ocupa su puesto y es situada en él con una inscripción firme, la de su forma. Incluso pinturas de paisaje como *L'Estaque* están construidas con un equilibrio que no se había conseguido desde Giotto. Tejados rojo-pardos, verdes copas de árboles, un golfo azul-carmesí, colinas amarillo-violeta, y un cielo azul turquesa ofrecen algo más que la unidad de la superficie; los colores modelan además la estructura geológica bajo la carne como una ataraxia cierta del paisaje. Lo que se nos aparece es la serenidad de una naturaleza conclusa, pero, desde luego, con objetos limitados o radicalmente destacados, y en su totalidad, lejos de los conflictos de la gran ciudad. Surge así un mundo agrario anacrónico respecto al capitalismo y sus objetos, un paisaje provinciano con profundas extensiones hacia la jovialidad y el orden. Y precisamente por eso es también el equilibrio de Cézanne, su serenidad, que tanto nos recuerda a Giotto, y precisamente esta serenidad, un escueto domingo del mundo, una utopía que solo puede manifestarse en sinuosidades y en la más estricta severidad formal. Si, por eso, se tiene presente el domingo en *toda su amplitud, y por así decirlo, para todos los días,* con una representación que no destaca sus objetos como si extrajera tesoros, es preciso abandonar la Europa

dada. Lo único que se ofrece entonces es aquel mundo buscado, y por así decirlo, encontrado por un pintor más afectivo y de mucho menor rango como Gauguin, lejos de Europa, huyendo de ella, *en un más allá de las fatigas, mucho más lejano y primitivo.* Dicha y color en Tahití: algo semejante se logra en la pintura tardía del domingo, un trozo largo tiempo perdido del Sur. Este sueño apareció, por primera vez, cuando en 1606 se descubrió Tahití con toda su inocencia paradisiaca, y recibió nuevo alimento en la Europa de Rousseau por Cook y por los sutiles y grandiosos informes de Georg Forster. El sentimiento del domingo buscaba ya entonces accesorios tropicales, y precisamente estos. Como dice Alejandro de Humboldt en sus *Visiones de la naturaleza,* prediciendo ya a Gauguin: «Por virtud de la deliciosa descripción de Otaheiti por Forster, se despertó, sobre todo en la Europa del Norte, un interés general, podría decirse un interés anhelante por las islas del Pacífico.» También los otros sentimientos novelescos o localizados en otro sitio que circulan aquí desde Rousseau, como la *Paul et Virginie* de Saint-Pierre, la novela de la inocencia o de los palmares, o la *Chaumière indienne,* también esta especie de robinsonada sin retorno se harán manifiestas en el Gauguin de la última época. En este sentido pintará Tahití, un especial anacronismo respecto al capitalismo, y los motivos nos aparecen, por así decirlo, paradisiacos al azar: una pareja de niños bajo flores, un joven jinete y unas adolescentes que le esperan, una casa mahorí entre palmeras, cosecha de frutos sin esfuerzo. Todo envuelto en la serenidad de un ocre ardiente, un Sur visto todavía, es verdad, a través de las mujeres morenas de París, pero que ha desnudado ya la Eva de allí: la melancolía se disipa o se convierte en silencio y vacío lejano. *Naturaleza para nosotros:* este trasfondo, el más fundamental de Jauja, es apuntado por un signo celeste paradisiaco, y tanto menos llevado a la pintura. El domingo en Tahití se paga con primitivismo, mientras que el primitivismo es recompensado por la despreocupación: al menos, en las pinturas de Gauguin. Pero la *terra australis* en Europa y sin primitivismo, este día laboral como domingo no ha sido nunca pintado, porque ello sería la sociedad sin clases. La desesperación de Dostoyevski hizo surgir varias veces en sus novelas un recuerdo del cuadro de Lorrain *Acis y Galatea,* que sus héroes apostrofan siempre como «edad de oro» (cf. LUKÁCS: *Deo russische Realismus in der Weltliteratur,* 1952, pág. 147). La pintura de la moderna época burguesa, llena de distanciamiento sentimental, no podía ofrecer mucho más que estos domingos arcádico-míticos *en una Citeres misma ya alcanzada.* En la época moderna, el Edén pintado tiene que revestirse siempre de la resignación senti-

mental de una mera Arcadia, es decir, de un domingo escapista que se comporta, precisamente por ello, solo de modo dualista, no receptivo y distensor respecto a los días laborales. También la Edad Media, incluso en sus momentos más felices y equilibrados, transponía, como es sabido, más allá de todo mundo la paz del bien conseguido; solo allí crecían la hoja de olivo y la paz del *sabbat*. Así también en la pintura, cuando este más allá era proyectado a un «aquí» intuible; por muy poco que fueran precisos para la conciencia medieval tanto la limitación como el primitivismo artificioso, la dicha del *nunc stans* quedaba situada en un *país legendario*.

Tanto más seguro era, desde luego, entonces el sentimiento de encontrar allí una firmeza fiel. El cuadro piadoso cree en su lugar desiderativo dentro de los procesos sagrados existentes; solo el hombre errabundo se excluye él mismo de ello. El cuadro se convierte en una llamada al orden, al mismo orden que presenta pintado a la vida fluctuante el motivo sagrado representado. El mundo de la perspectiva le es, en último término, extraño, y ello no solo por razones técnicas. Así como la pintura canónica medieval no conoce un *expressivo*, así tampoco conoce la perspectiva un estilo predominantemente plano; y las dos cosas por razones afines. Porque ambas cosas son cuestión del sujeto y de su distanciamiento, no del objeto que se cree poseer en la fe y de su radical «aquí». Distanciamiento como proyección son meras tensiones dentro del ámbito ya de siempre decidido, de lo que ha llegado a ser en la plenitud cristiana. Ninguna naturaleza exterior se ofrece, desde luego, para ello, pero sí la naturaleza movida por la leyenda, es decir, por la historia sagrada; de la manera más perfecta en Giotto. Y ello, y no en último término, porque Giotto, que se encuentra en las postrimerías de la Edad Media, abarca esta en su jerarquía y en su referencia a la leyenda en un *finale* pictórico, Aquí todo se sitúa en la firmeza y lugar que se cree que son los suyos, todo movimiento les es atribuido y afirmado. También los ángeles en vuelo y precisamente estos se hallan tranquilos y serenos; en el cuadro no hay ninguna aglomeración, ningún acaso y los objetos ocupan todos su lugar. Lo natural solo aparece al margen de este orden; en contraposición, p. ej., a la mística natural de los otros, del orden Tao en la pintura paisajista china. Lo natural es adminículo o bien, en tanto que línea de las montañas, ornamento destinado a enmarcar las figuras (los frescos de Padua: *El sueño de Joaquín, La huida a Egipto)*. La misma arquitectura exterior es mero sistema de coordenadas respecto a la construcción interior: los miradores y terrazas, los tronos y pórticos son esferas de acción revesti-

das de significación espiritual (los frescos de Florencia: *Zacarías en el templo, La ascensión de San Juan).* En el espacio ideal de Giotto aparece, por eso, no solo *reposo extremo,* sino una existencia pintada de especie muy precisa: *pesantez mística.* La obra más madura de Giotto, *La aparición de San Francisco en Arles* (Florencia S. Croce) nos ofrece este reposo. Y con sus horizontales corridas, con sus verticales divisorias nos ofrece también esta pesantez: con el peso de los monjes sentados meditabundos, con la presencia inconmovible del Santo en el centro. Según Santo Tomás de Aquino, los ángeles no están contenidos en el espacio como un cuerpo, sino que ellos mismos contienen su espacio y lo circundan, en lugar de estar circundados por él; de modo comparable, cada proceso sagrado determina él mismo en Giotto el lugar en que se encuentra, y la división de la superficie se orienta estrictamente de acuerdo con la importancia del acontecer que tiene lugar en ella. De aquí se sigue una tercera tendencia hacia el reposo y la pesantez: la articulación del cuadro tiene lugar según los puntos de vista de la *jerarquía axiológica* representada. Las figuras están repartidas en el espacio según la consideración precisa de su importancia; y de acuerdo con ello, hasta tal punto, que incluso su grado de realidad se escalona según su valor espiritual. Con lo cual quiere decirse que cuanto más alto se encuentre un proceso en la jerarquía espiritual, tanto más real, es decir, tanto más real conceptualmente es pintado. Y ello a pesar de que, como es sabido, Giotto fue tenido también por naturalista por su época; Ghiberti alababa en él que había abandonado las maneras de los griegos, introduciendo la naturalidad y la gracia. Con su detallismo pictórico, su relato claramente representado, con sus caracterizaciones individuales se percibía así en Giotto un comienzo de emancipación burguesa; y es en este sentido que el mismo *Decamerón* de Boccaccio dice que la naturaleza no produce nada que Giotto no esté en situación de reproducir. Pero, sin embargo, estos naturalismos solo lo son comparados con los bizantinos y también con Cimabue. No lo son, en cambio, dentro de la multiplicidad y jerarquía góticas del ser, ya que la multiplicidad incorporada al ser resulta tanto más doblegada. Giotto se halla aquí totalmente de acuerdo con Santo Tomás: con la equiparación de las determinaciones axiológicas con grados del ser; del grado de realidad con el rango jerárquico. Esta doctrina extrañamente optimista penetra todo el «realismo» conceptual de la alta Edad Media y es también el único supuesto de la prueba ontológica de la existencia de Dios (Dios es el ser más real, porque es el más general y el más perfecto). El arte de Giotto se encuentra también supeditado a la convicción ontológico-jerár-

quica: pinta vestiduras, rocas y cosas semejantes de manera plana, casi bidimensional, pero la realidad se intensifica hacia el centro del cuadro (con lo que no quiere decirse que este centro coincida con el centro mismo del cuadro). De esta suerte, Giotto complementa así, de la manera más intensa, la jerarquía espacial de sus objetos con su jerarquía ontológica: solo esta añade al reposo y a la pesantez aquella gravidez axiológica procedente de la fe en un más-ser. En consideración al *unum necessarium*, el país legendario, también incluso la exterioridad, a la que en Giotto se halla subordinado lo natural y la arquitectura, puede de esta manera, por la acentuación de un proceso axiológico, convertirse, en último término, en algo central. La línea de montañas que en *La huida a Egipto* sirve de ornamento subordinado repite como trasfondo de las figuras los perfiles de estas dibujándolas como en la eternidad. Todo ello, empero, tiene lugar exclusivamente en el país de la leyenda en que se ha convertido la historia sagrada, y en lugar de perspectiva en el sentido renacentista lo que muestra es exclusivamente jerarquía de lo logrado y una disposición dispuesta en referencia a ello. En esta pintura, por eso, se nos muestra una utopía del cristianismo entitativa, más aún, conformada ya como la máxima realidad, de acuerdo con el inmenso optimismo de la proporcionalidad entre ser y valor. Este optimismo salta en pedazos, la utopía específica del mundo de Giotto se ha convertido en una mera *mitología* de especie utópica. Con el final de la teocracia feudal medieval salta en pedazos también su estructura, salta incluso en su dimensión interno-religiosa. El mundo del Cristo de Grünewald, el anabaptista, no el catedralicio, tiene la leyenda bíblica solo como explosiva y el centro (la resurrección en el retablo de Isenheim) tan solo como la más deslumbrante paradoja. Sin embargo, el país legendario de Giotto se hallaba, también en su época, en aquella angosta cornisa de *equilibrium* más hincado en el cielo que en la tierra y que la Edad Moderna iba a perder en la misma medida en que iba también a renunciar a él. La perspectiva de un mero presentimiento, preciso pero crepuscular, tal como nos aparece en el trasfondo de la Mona Lisa, y también en el centro lejano y absorbente del barroco, expresa más adecuadamente el *estado desiderativo* existente, y también la substantiva profanidad. Desde luego, no un *contenido desiderativo* rector, que no es uno del distanciamiento ni, lo que es más importante, del movimiento infinitamente móvil, sino un contenido del reposo. En este paisaje desiderativo verdaderamente monumental, en este paisaje terminal aparece, por eso, pese al salto de su distanciamiento y de su hipóstasis mitológica, una medida de todo aquello que puede ser verdaderamente pintado; aparece

el *fondo áureo pintado de todo movimiento: la paz*. Lo muestra incluso *La huida a Egipto* y más aún *La aparición de San Francisco en Arles* con la homogeneidad de lo logrado, que ha expulsado lo heterogéneo de la composición. Esta especie de presencialidad, este reposo y espacialidad, esta pesantez y monumentalidad, en la que cada objeto ocupa el lugar que le corresponde por su rango axiológico, constituye un correctivo férreo para todo orden posterior. El reposo así pintado es, sin duda, solo un correctivo, no un final concreto, ni menos una garantía ontológica de su contenido. En el correctivo no se contiene tampoco, de ninguna manera, una ontología fija, como se contiene en Santo Tomás y tantos otros filósofos de la conclusividad y del hermetismo. Lo único que se nos testimonia en Giotto es el último primado del reposo sobre el movimiento, del espacio sobre el tiempo, de la utopía espacial sobre la infinita utopía temporal, de la figura de haber-llegado sobre la perspectiva. La leyenda y su país quiere hacer aquí de la situación una falta de situación y compone cada uno de sus acontecimientos en un escalonamiento riguroso, los sitúa en una jerarquía del final en la que todo lo representado parece ordenarse en correspondencias tan profetizadas como ya hace tiempo acontecidas.

País de leyenda en la literatura: como rosa celestial en el «Paraíso» de Dante, como altas montañas trascendentes en el cielo de Fausto

Los rasgos del final han sido rigurosamente pintados, pero solo vacilantemente expresados por la palabra. Su lenguaje se paralizaba entre salmos y cantos de alabanza o no se atrevía en el inmenso domingo. Ninguna determinación del mundo objetivo-real podía transponerse al mundo absoluto sin precaución y mera insinuación. Solo allí donde se daba la máxima fuerza de visión de lo invisible podía ser revestido de palabras un país celestial de leyenda, aunque solo con palabras aproximadas. Dante y Goethe cerraron así su obra solo con imágenes indirectas del cielo: el uno, con la intuición de una fe dada, el otro, con la fe en una intuición transparente. Y sin embargo, el mismo Dante, tan seguro en su mundo medieval, evita ese tono directo con el que la gran pintura se enfrenta con el cielo. El orden visible de objetos visibles en Giotto se convierte en los últimos cantos de la *Divina Comedia* en un esquema altamente simbólico de contenidos inefables. El paraíso de los santos en el *Juicio final* de Giotto está lleno de solemnidad y claridad; los tronos de los

patriarcas se alzan severamente, detrás de los cuales se eleva un redondel de cabezas de ángeles y esplendor áureo. Mientras que, en cambio, en la geografía de Dante las figuras y conjuntos del mundo objetivo-real solo hacen acto de presencia en el Paraíso con giros analógicos, y en último término, con símbolos de una muy lejana utopía del espacio. En su consecuencia, la *Divina Comedia* transforma, además, su arquitectura del séptimo cielo, separándolo de la esfera de las estrellas fijas y convirtiéndolo en el secreto deseo de un espacio de profundidad tan íntima como sobreterrenal. Tampoco el cuerpo externo de la luz se le corresponde, por lo menos no la luz que aparece en el sol y en el fuego estelar del cielo de las estrellas fijas, que es la que tiende al empíreo. Porque el sol (que Dante equipara con la virtud cardinal de la sabiduría) es, sin duda, la morada de los teólogos que se han sumergido en la luz infinita de Dios; pero, sin embargo, el círculo solar no es, ni mucho menos, empíreo, más aún (una especial dificultad para la interpretación de la jerarquía celeste en Dante), le están supraordenados los círculos de Marte, Júpiter y Saturno como círculos de la valentía, la justicia y la moderación. Lo que quiere decir que en Dante hay una utopía, la cual puede corresponderse en su más alta manifestación con la esfera solar, pero que no se manifiesta en esta, sino en una *figura simbólica propia que ya no es de naturaleza astronómica.* Como tal aparece en el empíreo, sobre el «último impulso del anillo de los mundos hacia la pura luz», la *rosa celeste:*

Luz hay allí en lo alto, que hace visible el
creador a aquella criatura
que sólo en el verle tiene paz;

y se distiende en figura circular,
en tanto que su circunferencia
sería excesiva para el sol.

Hecha de rayos toda en sí
refleja en la cima del móvil primero
que toma de aquí vida y potencia.

Y como la roca que su imagen en el agua
refleja, como para verse adornada
transformada en el verde y las flores;

así, sobre la luz y en su torno
vi reflejarse en más de mil sedes
vueltas desde allí hacia este mundo...

En forma, pues, de cándida rosa
se me mostraba la milicia santa
desposada por Cristo con su sangre.

("Paraíso", cantos XXX, XXXI.)

Las almas de los cruzados forman un crucifijo, los ángeles la gran flor de la luz; todo es figura, y sin embargo, todo es símbolo de un *venerabile* que es la rosa, y a la vez, no lo es. La utopía del espacio se hace a-espacialidad en el empíreo. La proximidad y la lejanía no pueden ni dar ni tomar más («Presso e lontano li ne pon ne leva», Par. 30, v. 121); es decir, que también en la rosa solo queda la figura circular perfecta de la plenitud. No se trata ya de la rosa de amor de una literatura profana, ni tampoco de la Rosa María, pese a que Dante, en el camino hacia el cielo de las estrellas fijas, llama así a la Concepción (Par. 23, vv. 73 y sg.): la configuración más perfecta queda fuera del espacio. Poco antes que Dante, el cardenal de Capua, Pietro da Mora, compuso un *Tratado de rosa,* en el que la flor tenida tradicionalmente por la más perfecta aparece de modo triple: por el *chorus martyrum,* por la *virgo virginum* y por el *mediator Dei et hominum.* Si el simbolismo de la rosa en Dante coincide exactamente con este triple aspecto (cf. OLSCHKI: *Sacra doctrina e Theologia mystica,* 1934, págs. 20 y sgs.), no, en cambio, respecto al paisaje del deseo, a la misma figura espacial rosa; esta se halla en el supraespacio del empíreo, por el *círculo del todo.* Y en él, como el espacio ya no separable, como el único espacio de deseo vinculante, la flor del paraíso es aprehensible con una sola mirada (Par. 30, v. 118), más aún, es la intuición misma; en la parte superior del paraíso el conocimiento es sustituido necesariamente por la visión. El denuedo frente a lo indescriptible, que ni siquiera es indescriptible, llega incluso a la imagen de un enjambre de abejas en el que se representan los ángeles, que se posan en el cáliz de la rosa celestial y de allí ascienden hacia Dios (Par. 31, vv. 7 y sgs.). Después se escogen, de nuevo, imagen de la arquitectura clásica: las hojas de la rosa aparecen como hileras («di banco in banco») de un inmenso anfiteatro. La rosa puede serlo todo, porque ha sido escogida como símbolo espacial de un acabamiento que no puede compararse con ningún otro espacio que el que traza el giro circular en torno a lo central, y que, por tanto, tiene su analogía con todo lo que, de manera pura, se forma redondeadamente.

Por lo demás, de las cosas terrenas solo parte aquí ocasionalmente un rasgo hacia el más allá, un rasgo cargado de gracia. Las cosas terrenas

están en lo esencial abandonadas; a la mirada de Dante el mundo se extiende debajo risiblemente pequeño (Par. 22, v. 152) y solo sus acciones llegan hacia lo alto. Esto cambia en Goethe, en el que, por virtud de una consideración profanizada, cesa la cisura entre el «aquí» y el «allá», también para el país legendario. Fausto avanza hacia lo infinito, en tanto que recorre lo finito en todas sus direcciones, haciéndolo, a su vez, de modo montañero. *El cielo en el Fausto de Goethe* es extraído de una visión completamente terrena, aunque, a su vez, siempre simbólica («todo lo perecedero es solo una metáfora»), si bien con un simbolismo especialmente acentuado y casi más reflexivo que en Dante. Solo que el escenario del cielo de Fausto, ese cielo traslaticio, es y sigue siendo de este mundo, es el mundo de las altas montañas, el del bastón alpino, rodeado de precipicios y con el azul en lo alto. También Dante, es verdad, veía un paisaje casi celestial en la cima del monte de la purificación. Allá en lo alto se encontraba el Paraíso terrenal; soplaba un viento de primavera, canto de pájaros ocultos entre el follaje, un bosque ambrosíaco con el Leteo y el Eunoe como ríos de bendición (Purg. 28, vv. 1 y sgs.). Al bosque letal de los pecados a comienzos del «Infierno» (Inf. vv. 1, 2 y sgs.) se le contrapone aquí un bosque matinal de Dios; como modelo le sirvieron a Dante los pinares en las cercanías de Ravenna. No obstante lo cual, el Paraíso terrenal tan vivo e ilustrado es en Dante completamente distinto del Paraíso celestial, es solo un lugar de tránsito para las almas dispuestas para ser recibidas en este último. El Edén pertenece al cielo solo en tanto que es el lugar más bajo al que puede descender Beatriz envuelta en velos para recibir a Dante. Y de otro lado, la utilización de imágenes de la naturaleza no significa aquí lo mismo que en Goethe; en Dante estas imágenes ornan y designan solo un lugar de la naturaleza, aunque transfigurado, y que sin una fisura no se hace transparente para el lugar de la gloria. Para Dante su región era rosa sin espacio separante, mientras que en Goethe incluso la más alta región es siempre un espacio más arriba del cual puede ascenderse, altas montañas trascendentes-trascendentales: las altas montañas alcanzadas, casi reveladas en la época de Goethe.

Una naturaleza alpina rodea a los niños felices que, como nubecillas mañaneras, flotan entre los abetos; una naturaleza alpina recibe los ángeles, «neblinosa y de altas rocas», mantiene el puro resplandor sobre las cumbres. La visión del cielo de Goethe es la de una catedral de montañas que asciende desde simas extáticas hacia el éter, como una alta montaña que asciende más y más hacia lo alto, siempre con nuevas

esferas. Este ser activamente infinito que lleva en sí tanto el impulso protestante como la tensión de nuevos y constantes presentimientos, mantiene, a diferencia de Dante, la conexión de la tierra, la geografía de la ascensión y de las cumbres siempre nuevas. El marco es el de las altas montañas, no el del círculo; el último paisaje de Fausto es trascendente aunque no trascendental, tanto en el constante poder-llegar-a-ser de sus figuras como en la ascensión, siempre apuntando más arriba. Aquí se bifurcan las épocas y las sociedades, la feudal en Dante, la capitalista-protestante en Goethe: Dante realiza un viaje bien dirigido y con un punto de llegada, mientras que el Fausto de Goethe, ya en el cielo mismo, sigue buscando a tientas su objetivo. En Dante las figuras son conclusas, y en lugar del *status viae* aparece el *status termini,* un estado definitivo, a excepción del purgatorio, pero también este tiene su medida exacta. Las figuras de Dante son siempre pasado en la forma de la eternidad, y en este sentido está también constituida el paisaje de esta inmortalidad; en Fausto, en cambio, lo inmortal es sentido en estado de crisálida, es decir, como espera del futuro en forma de eternidad. En lugar de super-espacio espiritual, en el que cada alma ocupa el lugar de su cualidad conclusa y revelada, se abre un nuevo espacio de acción; en lugar de la acabada utopía del espacio, se le añade la sostenida utopía del tiempo. Y a la utopía temporal del cielo de Fausto responde justamente la infinitud del esfuerzo impulsivo con un presentimiento inmortal en su núcleo; mientras que, en cambio, en el pasaje supremo del «Paraíso» de Dante, termina el anhelo allí, al final, donde todos los deseos terminan («l'ardor del desiderio in me finii», Par. 33, v. 48). *Visio beatifica Dei,* primado de la *vita* contemplativa sobre la *vita* activa se incorporan la voluntad; más aún, el anhelo de los personajes de Dante no es solo aniquilado por la visión divina y en la rosa celestial, sino que el anhelo—hecho también eterno, sin futuro y llegado a su término—acaba en el infierno. La peor situación se hace carente de situación por su eternidad, lo mismo que la existencia de los dioses, es decir, se hace, en sentido formal, bienaventurada. De aquí la formulación de Hegel, muy aventurada, pero válida para Dante: «Incluso sus condenados en el infierno tienen todavía la bienaventuranza de la eternidad—*io eterno duro* está escrito sobre las puertas del infierno—, son lo que son sin arrepentimiento ni exigencia, no hablan de sus tormentos—estos no nos importan, por así decirlo, ni a ellos ni a nosotros, ya que duran eternamente—, sino que tienen en cuenta tan solo su mentalidad y sus acciones, firmes en sí mismos y en los mismos intereses, sin lamentos ni anhelo» (HEGEL: *Obras,* X^3, pág. 107). El sosiego que tie-

ne aplicación para Dante incluso para el infierno no tiene lugar ni siquiera para el cielo en el Fausto de Goethe, para no hablar ya del estado de crisálida; incluso la eternidad de la dicha no es aquí una eternidad del sosiego. Incluso la llegada sigue siendo aquí proceso con una conquista creciente, la misma bienaventuranza no cesa de ser aquí un Tántalo *sui generis*, no cesa de mantener una especie de Tántalo de la dicha. Ni siquiera el cielo ofrece un contenido final actual; lo que queda en su respecto es, más bien, una distancia que aspira eternamente, no un presentimiento lleno de escrúpulos, sino presentimiento pleno que se transpone siempre a horizontes aún no experimentados. La distancia llena de escrúpulos es protestante, como ya se ha visto, con la misma decisión con que es radicalmente católica la fe en la posibilidad de llegar y en la posibilidad de considerar la conformación del objetivo. El cielo protestante de Fausto responde, pese a su revestimiento católico, a la frase de Lessing de que la verdad es solo para Dios, quedando para los hombres la aspiración a la verdad; y es afín a la doctrina de Kant del movimiento solo eternamente aproximativo al ideal. El cielo de Dante, esta disgregación total de la llegada, responde, en cambio, con la misma fidelidad, a la última fe en el *sabbat* y en el sosiego de la filosofía medieval clásica, representada, sobre todo, por Santo Tomás de Aquino, el maestro de Dante. En Santo Tomás no hay ninguna aproximación sin fin al ideal, sino que, por virtud de la gracia, las criaturas están en situación de llegar a aquella *divinae bonitatis similitudo* para la que están destinadas. Mientras, por tanto, en el cielo protestante de Fausto el objetivo se mueve y aleja de manera tan constante que casi cesa de ser tal objetivo, este se halla en el cielo católico de Dante de tal manera firme y eterno en sosiego central como si en su propio ser no fuera en absoluto un objetivo, es decir, algo en correlación con un camino, sino una absoluta impasibilidad en sí mismo, un acabamiento óntico en y para sí. No obstante, y aunque en Santo Tomás-Dante el sosiego queda así cosificado e hipostasiado ontológicamente, en la misma medida en que lo está en Fausto-Lessing-Kant la distancia y la aspiración infinita hacia él, no hay duda de que, *de un lado*, y por lo que se refiere a la *aspiración infinita*, existe un primado del Paraíso de Dante sobre el cielo de Fausto. Es el *primado utópico del sosiego* como esquema de la plenitud, sobre el movimiento como esquema de la aspiración no satisfecha hacia algo; debiendo tenerse en cuenta que el país legendario de Dante, como el de Giotto, representa el correctivo para toda perspectiva de intención que no se aniquila a sí misma en la torpe infinitud de la aproximación, ni tampoco en la infinita varia-

bilidad. La infinitud que se nos muestra como escrupulosidad, cuando no como un último no-querer la llegada y el logro, es una caricatura de la conciencia histórico-utópica, y de ninguna manera esta misma. El símbolo de sosiego de la rosa en Dante tiene, justamente por ello, un primado utópico ante los símbolos infinitamente significativos de las altas montañas de Fausto; porque, de acuerdo con su sentido, utopía no es nunca utopía de sí misma, sino de su contenido, el cual, en tanto que alcanzado, no reviste ya carácter utópico. *De otro lado,* desde luego, el primado del sosiego circular sobre el movimiento fáustico se modifica tan pronto como no se tiene en cuenta la infinitud escrupulosa del ascenso a esferas cada vez más elevadas, sino justamente el *momento del presentimiento* en él, es decir, la certeza utópica de que ningún símbolo final supuesto o hipostasiado compensa el dolor, llena la esperanza y adecua al sujeto con la substancia. El movimiento así mantenido no es ningún movimiento cosificado, ninguna carrera desesperada y absolutizada que mantiene siempre una última distancia, sino que, pese a toda la fe en un objetivo finalmente alcanzable, o mejor dicho, por razón de esta fe, mantiene la conciencia de la *inalcanzabilidad constante del objetivo y de su substancia.* En este sentido, las altas montañas fáusticas, con sus cumbres cada vez más elevadas, con sus cumbres, por así decirlo, en sentido propio, contienen un azul obscuro de la conciencia utópica. Contemplado desde este punto de vista, el cielo de Fausto encierra el contenido de una llegada cuya hora no ha sonado todavía, cuyo simple día legendario medieval ha desaparecido junto con el empíreo trascendente. En el trascender sin trascendentalidad del presentimiento luce justamente, por eso, el reino del sosiego de Dante solo como correctivo de un haber llegado a plenitud; no de un contenido estético, considerado como la realización plástica anterior de lo susceptible de ser interpretado con la categoría del cielo. Y de esta manera se pone de relieve lo que no es indiferente a la literatura, lo que no puede apartar de sí el goce artístico: incluso un paisaje desiderativo del todo tan elevado como la rosa celestial de Dante, incluso esta revelación del todo es, con mucho, insuficiente en su carácter absoluto o en su ser final. Toda revelación de un gran arte religioso tiene su verdad—en tanto y siempre que la posee—solo como representación del contenido real utópico y esperado de lo apuntado en absoluto: y solo así puede seguir ejerciendo influencia. Porque la seriedad del ateísmo, ante la que no se mantiene ninguna realidad divina ni del más allá, a no ser como hipóstasis superficial o incluso como artesanía historificada o como artesanía histórico-artística: porque la seriedad del ateísmo, decimos, es

la condición fundamental de toda utopía entendida centralmente. Y es también la condición fundamental de la herencia posible de los contenidos utópicos (no míticos-ontológicos) todavía válidos del arte religioso anterior y de la religión misma. *Porque es solo la experimentante figura utópica, no la afirmada figura real del absoluto, lo que hace que permanezcan en el recuerdo de la esperanza rosas celestiales, dioses descritos, empíreo y otros contenidos intencionales presentados como conclusos.* En su totalidad, el ateísmo ha creado de la realidad ya existente los contenidos intencionales de la última utopía, como, a la vez, ha agudizado, sin mitología ni plazos futuros, la intención hacia estos contenidos. Pero, eso sí, entendido como correctivo, el sosiego celestial hace inteligible a la utopía del movimiento, especialmente a la más concienzuda, a lo que ella misma lleva en sí como intención: final de la intención, infinitud del contenido, no del camino. La voluntad de la utopía solo se halla en el camino cierto cuando no se deja cerrar la ruta hacia alturas más elevadas por provisionalidades de realización, sino que sigue creyendo con el mismo rigor en el final, en la llegada, al margen del tiempo. Si no cree en otra cosa más que en la *posibilidad* objetivamente fundada de esta llegada, y en consecuencia, también en la fuerza para hacerla realidad, sin renunciar a ella por razón del camino. Precisamente la figura final del momento supremo, tal como Fausto lo buscaba crecientemente, situándolo como un acontecer todavía inaccesible en el cielo: precisamente esta figura final no tiene ya ninguna esfera superior sobre sí, más aún, ninguna esfera junto a otras. El país legendario de Dante ofrece la rosa apretadamente lograda, mientras que el país de Fausto ofrece montañas sobre montañas en un azul distendido: aquí es el secreto la solución dada, allí, la solución es el secreto que subsiste.

Pompa, Elíseo en ópera y oratorio

El sonido está suspendido; no se ve claramente dónde se encuentra. Y así mismo no es tampoco claro qué es lo que expresa, ya que, con la misma melodía, se han tonalizado textos completamente distintos. Y sin embargo, mejor que todo color o que toda palabra, el sonido puede expresar aquella transición en la que no se sabe si hay lamento o consuelo. En su totalidad la música no se queda en su tema, ni en tono menor ni en tono mayor. Para la expresión del dolor tiene una luz completamente solitaria, largamente prolongada, inextinguible, y para la severidad posee

un canto que recorre el paso más arduo de los graves como un paso hacia la esperanza. Que haya en absoluto música, y que la haya como un camino o una salida no preformados en ningún sitio, es lo que la hace transparente y lo que la hace superar ya los materiales a los que se dirige. A los que se dirige, desde luego, de modo inquiriente y flotante, de tal suerte que la solución no es todavía obligatoria: a excepción de algunas grandes alocuciones musicales. El camino de la música es más largo que el de la pintura e incluso que el de la poesía; y por eso la música no es, ni con mucho, tan objetivada como las otras artes, y ello pese a que está referida mucho más intensamente a objetos que no se encuentran en el horizonte de la sensación o del pensamiento, sino del afecto. Lo que significa, a la vez, dado que todos los afectos impulsan a una solución, que, entre todas las artes, la música es la que más está dirigida y más en situación —por razón del carácter consolador de su calidad flotante—de ofrecer una pre-apariencia de desembocadura. De ofrecerla, desde luego, también de la manera más alada, por lo menos en la forma no tan rigurosa de la música, es decir, allí donde la cadencia y el *finale* impelen de por sí al *resplandor* y a su *visibilidad:* en la ópera. En sí, y lo mismo que el oratorio, la ópera es solo una forma en la que puede jugar un papel la voz humana, y puede destacarse sin provocar obstáculos en el decurso de la obra. Pero, por encima de ello, la ópera presenta una acción visible; sus intérpretes cantantes se agrupan por encima de la orquesta, son personas en un escenario. Y desde el barroco, en la época de su más amplio florecimiento, la ópera sirve, además, a la solemnidad, a la manifestación externa, a una existencia de rango más elevado. Mucho más decididamente que un *finale* sinfónico, la ópera está dirigida a la *dicha,* al triunfo; aunque, a veces, a un triunfo callado, expirante. Pese al material elegíaco escogido, ya los ensayos fríos y antiquizantes con que comenzó la ópera en Florencia—que sirvieron, en realidad, para su invención—muestran un placer sorprendente en el desenlace luminoso y su país. La *Eurídice* de Peris (1600) terminaba amablemente, y *Orfeo* de Monteverdi, poco posterior, presentaba, es verdad, el triste retorno de Eurídice al averno, pero Apolo situaba a la pareja bajo las estrellas. Tanto más necesita el *per aspera ad astra* en su música la fastuosa *ópera barroca:* nada llenaba mejor las pomposas decoraciones, nada permitía ceremonias más excesivas, nada una solemnidad más evidente del *happy-end.* La orquesta no poseía entonces todavía ningún *crescendo,* pero, sin embargo, precisamente los cambios intermitentes en la intensidad del sonido permitía una constitución horizontal del sonido, y sobre todo, abruptos contrastes. Junto con

el individuo, ascendían los solos dramáticos y las verticales de los acordes, y con ellos, y hecha así posible, la cadencia del triunfo. Los efectos de la dominante y de la tónica fueron apoyados por innovaciones armónicas, como, p. ej., por la sexta napolitana, uno de los medios más intensamente expresivos de que se sirvió la ópera barroca en relación precisamente con el triunfo aparente. En sus comienzos en Florencia la ópera renacentista se hallaba, sin duda, más próxima a la serenidad arcádica, y buscaba contacto tanto con las comedias pastoriles como con la Antigüedad clásica; la ópera barroca, en cambio, hace de ello una apoteosis. Las óperas del barroco se nos han perdido, y, lo mismo que la novela, la tragedia, e incluso la lírica de esta época, no han alcanzado aún la valoración que iba a manifestarse por la arquitectura y la plástica barrocas. Esta diversificación valorativa entre las distintas artes de la misma época es extraña y carece de ejemplo; pero el constante *expressivo*, el constante *maestoso*, tienen, al parecer, límites en la posteridad, fuerzan fracciones y raciones según las cuales pueden ser recibidos. En su totalidad, en su gran tonalidad y trasfondo, todavía no han llegado a ser realmente reproducibles obras maestras como *Teodora* de Scarlatti, *Dido y Eneas* de Purcell e incluso el *Julio César* de Händel. José Fux, el autor del célebre *Gradus ad Parnassum*, compuso en 1723 para la coronación real en Praga una ópera que fue puesta en escena por cien cantantes y una orquesta de doscientos músicos: hasta nosotros no llega ni un susurro de tales colosos ni de tal esforzada frondosidad. Pero la estructura técnica de la *forma misma de la ópera* no ha olvidado casi nunca, para bien como para mal, el esplendor barroco; y es que, desde sus comienzos, la ópera tiende a lo elíseo y después a la fastuosidad. El estilo grandioso del aria de Scarlatti —tonos alargados al comienzo con grandes intervalos a los que sigue una frase movida—fueron, sin duda, objeto de mofa en *Così fan tutte* de Mozart (aria de Fiordiligi), pero el estilo sigue ejerciendo su influencia hasta Weber e incluso más allá. No en la ópera *buffa*, pero sí en la ópera seria extrae Mozart del barroco la gran escena, la escena teatral más allá de toda cotidianeidad, con el esplendor del horror y de la apoteosis: así, p. ej., en la borrasca en *Idomeneo* o el incendio del Capitolio en *Tito*. Ninguna de las dos son, es verdad, óperas típicas de Mozart, y el Elíseo de este genio se encuentra más que en apoteosis en la música de jardín del *Fígaro*, pero también *La flauta encantada* (con la anotación escénica al final: «El teatro entero se convierte en un sol») termina con el tono triunfal, con el país triunfal que había sido consubstancial a la ópera del barroco. Tras la suma de tenebrosidad del destino en la ópera, el *Apolo*

de Monteverdi sitúa, una vez más, la pareja bajo las estrellas: la ópera es optimista, y las excepciones importantes o bien no lo son o no hacen más que confirmar la regla. ¡Y hasta qué punto no han organizado en el siglo XIX (cuando la burguesía se esforzaba por el brillo de su representatividad y utilizó para ello el instrumento de la ópera) Spontini y Meyerbeer, y sobre todo, Wagner, fiestas barrocas, acciones principales y acciones políticas con un aura propia o prestada! Aquí se abre camino también la banalidad de la gran escena, cuando las trompas resuenan para la esperada victoria y el final triunfante de la ópera se nos muestra como una mezcla peligrosa de audacia y convención; un peligro, por lo demás, que puede mostrarse también en un estilo mucho más elevado, a saber, en el *finale* sinfónico. Nada es más urgente en la composición de la ópera que tener a mano, en los momentos dramáticos más elevados o más bajos, una ocurrencia digna del gran instante, incluso del instante radiante; y nada como ello estuvo amenazado en el siglo XIX por la rutina del «efecto». El maestro del silencio tonalizado, y sobre todo, de lo colosal, Wagner, dice que «efecto» es efecto sin causa; y así este ente o no-ente hace su aparición, sobre todo, en los grandes momentos eruptivos, en los grandes finales de acto y en las panorámicas finales de la ópera. El «efecto» tenía todavía su lugar más adecuado allí donde era permisible la música como elemento accesorio, como acompañamiento escénico, es decir en el ballet y sobre todo en el fuera-de-sí de la *Bacchanale* (que puede ponerse en relación con el ballet). El jardín amoroso, musicalizado aquí, contiene todavía un legado de solemnidad, en el que la decoración es ella misma una parte del motivo sugestivo e incitante. El embarque hacia Citeres, la sutil, la vacilante, se halla lejos, a no ser que resuene, aislada, hacia adelante como hacia atrás, en la introducción de Offenbach a la Barcarola, en sus deliciosos Evoes y en el «último concierto» de su Orfeo; pero los jardines de amor y las islas encantadas del barroco aparecen, desde luego, bajo un aspecto tan tosco como mágico, en las grandes Bacchanales, especialmente en la del *Tannhäuser* de París. Aquí tenemos una obra maestra del placer y de ninguna otra cosa en el mundo, un abismo de satiriasis demonizado con tonalidades de Tristán; y allá lejos, en el abismo, desde la orilla de que carece, resuena el canto de las ninfas, el esplendor de alto rango del burdel con la rosa del infierno. De manera más problemática que en la *Bacchanale* podía figurar el saludo desde la playa y el resplandor allí donde se trata de subrayar puntos álgidos de la acción de la ópera, como finales de acto o la panorámica al final de la obra. Las diversas consagraciones de la espada, las escenas de oración y los finales

triunfales se convirtieron así en un cliché en Meyerbeer, y, a continuación, también en Wagner. La canción de amor de Segismundo, el canto a la espada de Sigfrido, la entrada de los dioses en el Walhalla y todos los demás transportables *fortissimi* de una supuesta exactitud o de un paisaje mágico se convierten en cliché *in statu nascendi*; un cliché que parece abrirse paso y que se queda en pura retórica, efecto sin causa, tonalidad jactanciosa. Verdi, aunque perteneciente también a la época de Meyerbeer, se ha liberado del cliché en estos puntos álgidos situándolo en las partes menores, y por así decirlo, limitándolo a ellas. Y así es posible que, para no mencionar más que un ejemplo, la marcha triunfal de *Aida*—tan exteriorizada como tiene que ser—destelle irradiante, pero que, en cambio, el momento siguiente, en el que Amneris corona al vencedor, no destelle musicalmente; y la escena amorosa entre Otelo y Desdémona, cuando las Pléyades rozan el mar, cuando el espacio se hace pequeño y el mundo profundo, se diferencia característicamente, en este su momento más profundo, del punto supremo, ya convenido, de otro final de acto, entre Segismundo y Siglinda, cuando la sangre de la batalla hierve. El Wagner del *Tristán* no necesita, sin duda, ser adiestrado en el «piano» y lo extraordinario, sino que es, al contrario, un maestro sin comparación del «piano» y de la aurora hacia la noche; pero la convención del momento supremo desde *Rienzi* hasta *El anillo de los Nibelungos*, y más todavía, el ángel satánico imprecan a este genio grande en su poquedad. El ángel satánico es el resplandor exteriorizado del barroco en medio de la burguesía, en la alianza alemana de esta con el rancio feudalismo, renovado, romantizado. El peligro indicado de una pre-apariencia falsa de desembocadura esplendorosa, de esplendor desembocado, se muestra en Wagner en la misma medida en que, gracias a la música y gracias a *la obra de un genio en la música*, se nos muestra, una y otra vez, la auténtica pre-apariencia en el paisaje desiderativo de la ópera. Y no, digamos, como si el *spectaculum* en sí, con el *fortissimo* tan conocido desde el barroco, fuera inadecuado para el momento supremo o incluso para el momento más bajo; lo inadecuado aquí es solo esencialmente el cliché, que en el ámbito de lo mágico-pomposo, tan fácilmente se combina con el vacío. Que también lo mágico-pomposo, incluso cuando es especialmente extremado, puede ser efecto con causa, tónica intensamente plena también en la ópera, siempre que falte solo el impulso convenido de antemano: todo ello nos lo muestra en el último acto de *Los maestros cantores* el coro del «Despertad», esta inesperada y potente aurora, después de que parecía que había pasado ya toda culminación del día. Y la delicada, la más

secreta aurora, se hace libre allí donde un punto culminante, o un punto de reposo que no lleva en sí el cliché de presentarse como punto culminante, nos muestra su paisaje: así ya en el sonido de los timbales en el primer encuentro entre Senta y el Holandés, así en el quinteto de *Los maestros cantores,* así incluso en el tono del violín en la pradera del Viernes Santo. Esto es lo legítimo en sí en toda ópera significativa: que, partiendo del esplendor de su tónica innata, puede extraer en la acción, tanto de la tragedia como de la dicha, una solución que falta a la palabra hablada en esta lejanía oceánica. ¡Con qué grandioso júbilo termina—y no termina, también—la gozosa melodía en los últimos acordes de *El ocaso de los dioses,* la contraposición a la entrada bombástica en el Walhalla, que aquí es también purgada musicalmente! Hay altos tiempos en la ópera, país desiderativo representado tonalmente, un país adecuado, cuando, como en la más grandiosa de todas las óperas, en *Fidelio,* surge de un mar innominado con alegría innominada por virtud del sonido todavía flotante.

Todo ello, desde luego, presupone un sonido tenso que se distiende de repente. El arrebato se apacigua, después, desembocando en un nuevo canto del sosiego. Pero esta desembocadura está ella misma llena todavía del desasosiego precedente, y es por eso que el canto que la reproduce es característicamente cálido. Y aquí subsiste siempre el peligro de una entrada violenta de la tónica (en un sentido más amplio que el sentido fundamental armónico). Hay, empero, además una región menor, melódicamente fría, en la que, incluso en la ópera, surge una especie de elemento distendido *argentino:* como melodía arcaica, sin una anterior supertensión, como anticipación al paisaje desiderativo en el que se olvidan los deseos acariciados. Un ejemplo de ello, un ejemplo aparentemente modesto y seguramente muy plástico, nos lo ofrece la música del coro en el *Orfeo* de Gluck, sobre todo en la escena del Elíseo: «¡Qué cielo más puro cubre este lugar!» Gluck ofrece aquí algo más que la sonora sensibilidad de la escuela napolitana y también más que la oposición dramática a las excitaciones y desdichas de su coro infernal: aquí hay un «lento» sobredramatizado, y a la vez, transparentemente sencillo. Tras la muerte vencida, surge el Elíseo en el cielo puro y bajo su dulce luz, a la vista de Orfeo, mientras suena el tono mayor transfigurado del corro, y, después, del coro, a cuyos acordes Orfeo recibe a Eurídice. Este es el modelo del *sosiego seráfico* en la ópera, muy en especial, sobre todo, en el *oratorio* (al que, en parte, pertenece el *Orfeo* de Gluck); en él no hay nada majestuoso, sino solo paz, paz, como dice el Corán. La manifestación clásica

de lo que puede llamarse estilo-de-la-llegada en la música puede, desde luego, no desarrollarse en formas teatrales, es decir, en formas de acción, en tanto que estas llegan también al oratorio. Este estilo se halla referido, más bien, a la *tranquillitas animi*, y su músico, Palestrina, es el maestro de esta transfiguración. Su tonalidad irisada alienta ya en los madrigales profanos de la juventud de Palestrina, y triunfa en la repentina sencillez de sus misas tan pronto como resuena la clave dogmática. El ritmo es retrotraído a un mínimo del movimiento, se evita el cromatismo en tanto que expresión de sentimientos individuales quebrados y distanciados. La melodía y la polifonía se deslumbran plenamente, se afirma el acorde a cuatro voces, muestra su simplicidad dominante; la homofonía (que se diluye a veces en pura trifonía) no interrumpe, sino que corona, un contrapunto magistral procedente de los Países Bajos. Palestrina busca un eco de lo que Santa Cecilia oye, de la que la leyenda dice que, ya en la tierra, escuchaba los coros angélicos. Esta *auditio beatifica* responde al ideal de Santo Tomás y de Dante de una *visio beatifica Dei*; y responde aún más exactamente al ideal de la música en San Agustín como un *praeludium vitae aeternae*. El estilo de Palestrina fue así el único que hizo cognoscible prácticamente lo que alentaba en el ideal musical de toda la teoría medieval: teoría erudita, aunque piadosa del paraíso. El arte de Palestrina es realmente canto angélico coordinado con una imagen desiderativa, y su música fue escuchada, de hecho, como un eco de las tonalidades celestes. Desde San Agustín, la música era celebrada teóricamente como este eco, y él mismo había atribuido parte de su conversión a los cantos hímnicos de la Iglesia. San Agustín mismo había reinterpretado la vieja armonía de las esferas, este salmo astral-mítico, en un cántico angélico, en una tonalidad configurada del paraíso, no de manera planetaria, sino antropomórfica. Este cántico angélico acogerá y rodeará a los redimidos por el Señor, de tal suerte, que toda música terrena que recibe su inspiración de aquella superior, es para San Agustín puerta abierta hacia el cielo; en substancia, un «praeludium vitae aeternae, ut a corporeis ad incorporea transeamus» *(De musica,* VI, 2). San Agustín fue así una de las fuentes del suelo elíseo en la concepción musical de la Edad Media; la otra fue Dionisio Aereopagita, quien hizo de la música un idioma propio de los ángeles, es decir, un mensaje escalonado jerárquicamente. La música debía tratar plenamente de las armonías celestiales y humanas; desde el paraíso descendía hasta convertirse en «música mundana», en armonía cósmica; después, en «música humana», armonía del cuerpo y el alma, para retornar después al paraíso. Todo ello

tenía un carácter mítico-astral, una teoría musical astronómica, bautizada en cristiano, y su influencia sobre la música real fue poca durante toda la Edad Media. En Palestrina, sin embargo, se abría paso a una intención en la práctica dirigida a una *musica coelestis,* de tal suerte que Pío IV se atrevió aquí a utilizar un superlativo que, complementadamente en el sentido de San Agustín, solo podía tener aplicación a un músico, no a un pintor o a un poeta: «Un Juan nos da aquí, en la Jerusalén terrena, una sensación de aquel cántico que el apóstol San Juan, arrebatado proféticamente, percibió en el Jerusalén celestial.» Los coros angélicos son, desde luego, una mitología hipostasiada, como la rosa celestial y la *musica coelestis,* una mitología que figura solo en la gran historia humana de la esperanza y sus espacios postulados, no tanto en el cielo existente, inventado y en gran medida como sordo. Desde Palestrina, por eso, ninguna música ha osado reproducir como propia esta *musica coelestis;* precisamente como música, todos los *sanctus* y «gloria» estaban destinados a ser apelaciones y conjuros, no reflejos pretendidos, ni siquiera en el más tímido *pianissimo.* En Beethoven, sin duda, lo seráfico desempeña el papel de la última palabra, pero siempre como escape inconcebible o como profecía de un San Benito que ha visto realizada la esperanza. En Beethoven hay, sin duda, música de la llegada: la más significante y plena se encuentra allí donde Leonore despoja de sus cadenas a Florestán a la espera del momento cumbre; pero ni la llegada ni su país se extienden para convertirse en esferas inglesas. «Tiene que vivir sobre las estrellas»: lo misterioso de este coro de la *Novena Sinfonía* está animado y rodeado por la duda empírica de un mero postulado kantiano de Dios, no arriba a la plenitud trascendente, cantada y cantable. La música comparte, por eso, con especial intensidad el ocaso de la certeza ontológica, aunque de tal manera que por su falta de renuncia como por la afluencia multívoca, cargada de afectos y soluciones de deseo, y por su tendencia, por tanto, hacia el objeto puede ofrecer la más intensa pre-apariencia de lo bueno llegado a ser. Un Elíseo humanamente posible para el que no hay ninguna concreción, pero tampoco ninguna mitología. La lejanía utópica se convierte en la inmediatez de un auto-contacto músico, mientras que la proximidad de este paisaje musical se halla cargado, a su vez, con significaciones de un mundo lejano extremamente humanizado. La perspectiva paradójica de la música consiste en que sus objetos se hacen cada vez mayores y, en consecuencia, cada vez más próximos, cuanto más se acercan al horizonte en el que la música se encuentra y en el que conforma la esperanza. El sosiego que nos traza Palestrina se hace insuficiente ante

el mundo de deseo y voluntad de Beethoven. A su vez, empero, sigue siendo un correctivo para un *andante-finale* extrañísimo, cuyo advenimiento hace resonar la música serena y grandiosa a la vez.

Contacto del «interior» y de lo ilimitado en el espíritu de la música: el paisaje ideal de Kleist; la Madonna Sixtina

Es también contrario a la dicha representada el haber sido conocida y pactada de antemano. La dicha apunta hacia una dirección desacostumbrada, no solo en los límites reducidos que se conocen, ni tampoco en la amplitud que es característica de la grandeza. Pero en ambas direcciones se introduce una tercera determinación con un rasgo nada menos que musical: lo abismal. Esta categoría une lo vacío y amplio, el *interieur* y la perspectiva, conteniendo y superando ambos conceptos. El *interieur* lleva en sí algo paradójico, contrae seductoramente en la angostura, en la proximidad, en lo hogareño, mientras que, de otro lado, contiene un gran horizonte en esta estrechez. Imágenes de la contracción espacial, de la formación casera, de la conformación del espacio interior en su totalidad participan, en último término, en una intensidad que hace que la amplitud, si se añade a ello, se convierta en algo permanente y substancial. Y así es, que ningún *interieur* queda reducido a tal *interieur* y que ningún idilio importante se resigna a la dicha en la limitación; en ambos, al contrario, se da también lo opuesto o la conversión hacia el todo. Quiere decirse, a un todo compuesto con marco áureo y época dorada, a una pequeña infinitud. Y de otro lado, la gran imagen de la amplitud, la *perspectiva de la infinitud*, no camina meramente hacia la amplitud. El contenido del anhelo de la lejanía, lo oceánico de la perspectiva no son simplemente cósmicos, tampoco la altura Paraíso es supracósmica. Aquí, al contrario, en lo sublime extensivo, incluso en su vacío humano, hay un camino secreto que lleva al manantial de la más intensa proximidad. Proximidad ilimitada y proximidad la más intensa se conjuran recíprocamente; la lejanía solitaria y abismal nos habla, una vez más, de la guarida, y esta, también a su vez, de una lontananza como la que se extiende en torno al castillo del rey de Tula. De manera adecuada, de modo estremecedor-acogedor, caracteriza Heinrich Kleist *in extenso* este aleccionamiento; Kleist denomina la imagen «sensaciones ante un paisaje marino de Friedrich». Kleist describe una marina del pintor romántico, una pintura más allá del *terminus humanitatis*, en la que alienta un entrecruzamiento

susurrante: «Es magnífico dirigir la mirada a una soledad infinita, a orillas del mar y bajo un cielo turbio hacia un ilimitado desierto marino. Para ello hace falta, desde luego, que se haya ido allí, que se tenga que retornar, que se quiera ir más allá, que no se pueda, que se eche de menos todo para la vida y que, sin embargo, se perciba la voz de la vida en el rumor de la marea, en el lamento del viento, en el correr de las nubes, en el grito solitario de las aves. Para ello hace falta una pretensión formulada por el corazón y un fracaso que, por así decirlo, le infringe la naturaleza a uno. Ello es, empero, imposible ante el cuadro, y lo que yo quisiera encontrar en la pintura misma solo lo encuentro entre mí y la pintura, a saber, una pretensión que mi corazón dirige al cuadro y un quebranto que me hace el cuadro. Y así me convierto yo en el capuchino y la pintura se hace duna, mientras que aquello a lo que querría mirar con anhelo, el mar, falta por completo. No hay nada más triste ni más desasosegado que esta posición en el mundo: la única chispa de vida en el amplio reino de la muerte, el centro solitario en un círculo solitario. Con sus dos o tres misteriosos objetos, el cuadro se nos ofrece como el Apocalipsis, como si incorporara las ideas nocturnas de Young; y como, en su uniformidad y en su ilimitación, no contiene más que el marco para el primer plano, parece, cuando se le contempla, como si le hubieran cortado a uno los párpados. Y sin embargo, el pintor ha abierto, sin duda, un camino completamente nuevo en el campo de su arte; y estoy convencido de que con su espíritu podría representarse una milla cuadrada de arena de la Marca de Brandenburgo con un gracejo sobre el que se ahueca un cuervo, y que esta pintura tendría un efecto verdaderamente ossiánico. Más aún, si fuera posible pintar este paisaje con su propia tiza y con su propia agua, creo que podría hacerse que los zorros y los lobos aullaran; lo más que puede decirse en alabanza de esta clase de paisajismo.» Y así intercambian su rostro el infinito de donde ha partido el mundo y el hombre obscuro-solitario que se sumerge en la proximidad de toda mirada. En sí, hay que decirlo, el estilo de Caspar David Friedrich no responde a esta descripción. Al contrario, su permanente anhelo por la lontananza escinde abruptamente la proximidad y la lejanía, sin un mundo pictórico entre ambas. Pero precisamente por ello le es posible a la impresión creadora de la pintura en Kleist trazar un arco tan extraordinario entre proximidad y lejanía, entre centro y círculo. El apocalipsis callado de Kleist contiene, de nuevo, la chispa de la vida, en un abismo en el que el hombre y la naturaleza son, y a la vez, no son. El ojo desaparece al ver el cuadro, el espectador desaparece junto a su distancia, el

cuadro descompone al hombre situado fuera «como si a uno le fueran cortados los párpados», pero también descompone el mar, porque «aquello a lo que querría mirar con anhelo, el mar, falta por completo». Algo muy difícilmente nombrable aparece, partiendo del espectador al capuchino, retornando del mar a la duna; ambos, el capuchino y la duna, se hacen uno, «el centro solitario en el círculo solitario», el abismo de lo inaparente con «efectos verdaderamente ossiánicos». Aquí hay dicha, la dicha de Tula, pero, a la vez, ninguna dicha convenida, acordada, con una localización cataloguizable: esta justamente no. Tanto más curiosamente, entre el aullar de los zorros y los lobos, al margen de un mundo que acaba, en este laconismo, surge un paisaje desiderativo: una casa-sujeto «con sus dos o tres objetos misteriosos». Como los únicos que quedan en el círculo solitario con el centro solitario, y desde luego, como objetos, pero como objetos en los que no hay ya nada extraño. De tal suerte que del mismo modo o mejor podría hablarse de una casa-objeto; y más aún, por virtud de la extensión en profundidad de sus objetos naturales, de una casa que concentra tanto el sujeto como el objeto. Entre todas las descripciones de una pintura, esta es la que más ha penetrado en el *hiatus* pintado entre sujeto y objeto, la que más le ha llenado con ocaso y con una parcela desacostumbrada de noche y niebla de Jerusalén.

Ahora bien: aquí, en la región más inmediatamente próxima, no se puede ni ver ni respirar. La descripción de Kleist es una de las más profundas, pero el sol amigo no sale ya, y no hay otro visible. Y la marina de Friedrich sólo en tales sensaciones centrales, sólo en una descripción tan intensamente penetrante puede darnos lo que la gran pintura comunica en su propio horizonte: la unidad del hombre y la lejanía, el retorno de la perspectiva a la múltiple Monna Lisa y de esta a la perspectiva de los múltiples márgenes del mundo. Y sin embargo, comparados con el que Kleist nos describe, todos los espacios pictóricos humanamente trascendentes se nos aparecen casi convencionales. Con una sola salvedad: el espacio de la Madonna Sixtina. El espacio aquí es distinto a todo el espacio pintado, y la Madonna Sixtina es, por ello, la pintura más osada, y su paisaje el más misterioso de todos. Aquí no tenemos el sedicente espacio meridional, el escenario rígidamente labrado, ni tampoco el sedicente espacio nórdico con su estructura variable según lo que en él acontece. En el cuadro de Rafael, y en el sentido del espacio meridional, hay una unidad geométrica abarcable, pero esta unidad no determina un lugar preciso a la figura, ni en la proximidad ni en la lejanía, ni en el más acá ni en el más allá. La Virgen se halla suspendida tanto delante como detrás,

también entre el cortinaje peculiar que enmarca su aura en el cuadro. La Virgen asciende en tanto que desciende y desciende en tanto que asciende: su espacio es tanto el del rapto como el del retorno. Es evidente la afinidad de la Madonna gloriosa en el Fausto con esta Virgen suspendida: en la dulzura de un misterio distendido, en el mundo interno y receptivo de la inconmensurabilidad. Franz Marc decía que pinturas son nuestro propio surgir en otro lugar; y así aquí también, en esta falta de determinación local, en la que *interieur* y perspectiva se transportan recíprocamente y se penetran con un más allá resuelto, *surge toda una existencia en otro lugar*; aquí no hay ya más que el paisaje desiderativo de esta omnipresencia, de esta penetración de la propia tierra. Con ello, desde luego, se ha alcanzado, cuando no superado una frontera del arte; porque el arte religioso deja de ser arte en tanto que pretende siempre eliminar la fenomenalidad sensible, sin la cual no hay nada susceptible de ser representado. Paisaje desiderativo de la belleza, de lo sublime, permanece siempre en la pre-apariencia estética, y, como tal, significa el intento de completar el mundo, sin que este desaparezca. Esta perfección virtual, el objeto de toda iconoclastia, impuesta ella misma en el arte religioso: *he aquí lo que surge geográficamente suo genere en los paisajes desiderativos que nos presentan la pintura, la ópera, la literatura.* Estos paisajes están, a veces, revestidos, disfrazados mitológicamente, pero no por ello permanecen cerrados, herméticos; porque significan dicha humana, un estar a punto, adecuadamente en su espacio, desde el idílico hasta el todavía mítico. La pre-apariencia da esta significación estética de la dicha en el distanciamiento, concentrada en un marco. Para la dicha imaginada por Kleist, suficientemente intensa para hacer que los zorros y los lobos aúllen, suficientemente profunda para satisfacer la pretensión que formula el corazón, y para eliminar en un mundo no-alienado el quebranto que nos viene de la naturaleza: para esta utopía en lo utópico mismo, el paisaje carente de situación precisa es, desde luego, uno de los signos espaciales más exactos en la pre-apariencia de la imagen. Pero el paisaje desiderativo está de tal manera constituido que siempre existe lo que la dicha necesita; no menos, pero tampoco más. Uno de los temas del arte socialista habrá de ser el comunicar este rasgo auroral en la imagen de lo real. Corregido y puesto a punto, día nocturno, como precisamente llamaban a la aurora los griegos joviales. El paisaje desiderativo en el arte lleva en sí este pre-resplandor multicolor, más aún, lo convierte en su objeto, una vez que está ahincado en el mundo y puede crecer, aunque no haya aún madurado.

41. *PAISAJE DESIDERATIVO Y SABIDURIA «SUB SPECIE AETERNITATIS» Y DEL PROCESO*

¿Qué es lo que tengo
si no lo tengo todo?, dijo el adolescente.
¿Es que hay aquí un menos y un más?
¿Es tu verdad, como la dicha de los sentidos,
solo una suma que puede poseerse más
o menos, pero que siempre se posee?
¿No es una única, indivisible?

(SCHILLER: *La imagen velada de Sais.*)

Cuando una única verdad impera, semejante al sol, entonces luce el día.

(HAMANN: *Aesthetica in nuce.*)

El concepto es el muro, la física el jardín, la ética el fruto.

(CRISIPO, el estoico.)

LA BÚSQUEDA DE LA MEDIDA

No hay pensamiento por razón de sí mismo, y nunca lo ha habido. El origen del pensamiento consistió en querer conocer una situación para poder orientarse en ella. Detrás del pensamiento se hallaban miedos, y sobre todo, necesidades deseadas que tenían que ser satisfechas y de modo abreviado y reflexivo. Aquí no hay ningún camino que no haya sido trazado para que los hombres lo recorran y lleguen allí adonde, según sus intereses, desean ir. Adonde se han encaminado con luz sobre el trabajo en un mundo en cierto modo mediado con ellos. Esto produce países desiderativos también en el conocimiento, sobre todo allí donde se abarca la vida en su conjunto, es decir, filosóficamente, refiriéndola a lo huidizo, a lo que hay que buscar. Porque el primer pensamiento verdaderamente libre, el pensamiento griego, se inicia precisamente con lo huidizo, con lo que hay que buscar, visto en su totalidad. Es un pensamiento que trata de esbozar claramente su mundo según la medida de este deseo adecuado, del deseo de la adecuación. Si se consideran los llamados Siete Sabios desde este punto de vista, se ve que todos ellos esbozaban en sus reglas

y principios aquel pensamiento en el que podían *apoyarse*. Era el término medio en la vida y en las circunstancias, no todavía lo «esencial» en absoluto; pero, sin embargo, este término medio era decisivo y acentuaba aquella manera en la que, según el *bon sens*, discurren realmente las cosas.

En tanto que, en opinión de estos sabios, en el sector que les ofrecía el mundo todo acontecía—de acuerdo con el deseo—tal y como debería acontecer. Y así es que Bias, Solón y los otros autores de sentencias alabaron, sobre todo, el contento y no el arrepentimiento, un «nada en exceso» que puede significar la versión griega del Tao, del tacto vital. Todo ello, desde luego, al nivel de la cotidianeidad y de manera retirada: el sentido de estas sentencias representa, por así decirlo, una vida callada en la forma del pensamiento y de la impasibilidad como albergue. De tal suerte, que el fundamento de la angustia por razón de la cual y frente a la cual todo se repliega en consecuencia está constituido por la caducidad y perecibilidad de la vida, por la inseguridad de todas sus relaciones. Todo el primitivo pensamiento griego está recorrido por la lamentación de Simónides de que los hombres desaparecen como el follaje en el bosque; y en la misma medida lo recorre también la suposición de que en el medio todo se conserva de la forma más tranquila y más duradera. Y los Siete Sabios fueron llamados así porque, en el desorden de la vida, su pensamiento buscaba esa medida y armonía en las que se halla la dicha. Más aún, porque, con nueva capacidad, suministran la clave de algo duradero, para, probablemente, el más antiguo sentido de lo que se llamó *physis:* no ser susceptible de vejez, mantenerse apretadamente. Los necios se preocupan de lo que se aparta de la medida, y en lo que no hay dicha, sino vano desasosiego, mientras que los Siete Sabios, escépticos en todo lo demás, apuntan a lo equilibrado. De lo que se trata es del *bon sens* humano y objetivo a la vez, de la manera más deseable; del equilibrio de la aguja en la balanza de las circunstancias, del comportamiento adecuado que lleva a la dicha. A través de este mundo discurre lo que, de un modo o de otro, desde el estoicismo hasta Goethe, ha sido designado sin más como lo «sano» y su soporte. Y coincide sugestivamente con el verdadero ser mismo, entendido como el país de lo sencillo, siempre recogido en sí mismo entre los extremos. De acuerdo con lo cual, lo verdadero se limita a aquello que siempre se piensa en su justeza y es el «mundo bueno».

Si bien este no se nos ofrece tan tranquilo como la casa, el patio, el jardín.

Lo «esencial» en la materia primigenia y en la ley

Cuando hace su aparición, el gran pensamiento se dirige más agudamente a las cosas de fuera. Y lo hace iluminísticamente, contra usos anacrónicos, contra la niebla del más allá, pero también contra la pura apariencia sensible. Con la confianza en que la esencia puede encontrarse, y que, aunque sea agua, no es traicionera. O lo que es lo mismo, hay algo con lo que el hombre guarda afinidad en lo «esencial» como una materia amiga, como *physis* sustentante. La contraposición de que lo igual solo puede ser percibido, y sobre todo conocido, por lo igual es una confianza que recorre toda la gnoseología del llamado pensamiento presocrático. Tácitamente se encuentra ya en la base del pensamiento de Tales, se ve ya distintamente en Heráclito, si bien solo en Empédocles se hace consciente. De tal suerte que nosotros solo por el frío podemos aprehender el frío, el calor solo por el calor, solo por el odio el odio, por amor el amor, y así sucesivamente en las formas correspondientes del hombre y el mundo. Lo que, más tarde, iba a llevar en Plotino y en Goethe a la gran amplificación de la perfección recíproca: «Si el ojo no tuviera algo de sol en sí, nunca podría ver el sol.» Las manifestaciones sobre estas afinidades electivas pueden ser tan diversas como el inquietante *fuego vital* de Heráclito o la inmóvil *esfera del ser* de los eleáticos; común a toda ella es, sin embargo, la equiparación de este «esencial» o materia primaria con lo que algo «esencial» en el hombre tiene su movimiento y su verdadera esencia. Por eso puede decir Heráclito que cuanto más seca y ardiente sea el alma tanto mejor participa en el fuego racional primigenio (fr., Diels, 118). Por eso también dice Parménides, que Themis y Diké, las diosas del Derecho inconmovible, levantan el velo allí donde se sienta en el trono el invariable Hen kai Pan, «corazón imperturbable de la bien acabada verdad» (fr. 1). Y estos trazos valorativos de lo esencial no son, ni mucho menos, contradichos por el asombroso reflejo económico en Heráclito: «Todas las cosas son intercambio por fuego y fuego por todas las cosas, de la misma manera que las mercancías por oro y el oro por las mercancías» (fr. 90). Un temprano pensar en mercancía en las ciudades comerciales jónicas se da cita en esta frase—precisamente porque se hace cósmico—con el oro como alegórico valor duradero. Como el oro mismo irradia también el valioso fuego, «no hecho por ningún dios ni por ningún hombre, extinguiéndose siempre y volviendo a encenderse

siempre, todo según medida» (fr. 30); y así también, al contrario, el Hen kai Pan estático está sustraído a todo cambio. Desde luego, fue Empédocles quien, de manera consciente, formuló la proposición selectiva de que lo igual solo puede ser percibido y conocido por lo igual. Y la proposición no se limita aquí a frío o caliente, sino que es tenida nada menos que como la clave para el trato de la voluntad con las cosas. De esta suerte, Empédocles no solo se acerca simpatéticamente a los elementos, sino también a una especie de vida valorativa entre ellos: «Con nuestra materia terrena vemos la tierra; con nuestra agua, el agua; con nuestro aire, el aire divino; con nuestro fuego, el fuego aniquilador; con nuestro amor, finalmente, el amor (del mundo) y su odio con nuestro triste odio» (fr. 109). Por primera vez así se apunta aquí a efectos fundamentales como amor y odio en los movimientos, separaciones, uniones de cuatro elementos. Por primera vez, se designa como factor objetivamente impulsante en el mundo nada menos que lo intensamente volitivo, el «interés» mismo: un paisaje en ebullición lleno de destrucción, pero también, en último término, de edificación. Pues así como el odio, que perturba y destruye el todo, hace nacer de sí, una y otra vez, la belleza acabada, así también vemos en la *teoría de los afectos* de Empédocles cómo el desasosiego es el más intenso buscador del sosiego. Y en último extremo, es *philía*, el amor, la que reúne los elementos, de nuevo, en un verdadero país desiderativo, hasta que todos se hacen uno en una armonía total. En su forma más perfecta, el *sphairos*, esta armonía constituye la última y triunfal contra-imagen de la turbulencia del odio. Con todo ello, Empédocles se aproxima a la idea fundamental de Heráclito, de que la discordia es el padre de todas las cosas. Aunque distendiendo, desde luego, esta idea, una vez más, en tanto que para él la discordia no solo no es un padre, sino un Moloch, de tal suerte que se pierde la dialéctica productiva de Heráclito. Pero se pierde en el intento prematuro de asir una armonía total: con la serenidad profetizada desiderativamente en el ente restaurado, solo movido por el amor. «¡Oh arco iris! sobre las aguas / que se despeñan, cuando las olas ascienden / en nubes de plata / tal como tú eres, así es mi alegría.» Lo que Hölderlin pone así poéticamente en boca de su Empédocles, renueva, de hecho, la luz del arco iris en este paisaje sublimado. Lo igual es conocido por lo igual, es decir, no solo la tierra por lo terreno, sino también el éter por el elemento más elevado: por el alma, materia alada.

Ello es intenso deseo, junto a lo exterior que debería responder a él. Sobre un suelo sólido, conscientemente materialista, se encuentra, en

cambio, el más sobrio e importante de los llamados presocráticos. La *Physis* está aquí desprovista de todos los rasgos míticos, pero, a su vez, queda iluminada por un sentido valorativo, y nos aparece unitariamente amical. De lo demoniaco se recuerda intencionadamente lo más tenebroso, la «moira», la vieja diosa del destino, pero se la recuerda triunfalmente. El destino se convierte en una necesidad causal perfectamente comprensible. Esta necesidad ofrece la única explicación para todo el acontecer en el mundo, y la *ananké*, la *necesidad así iluminada*, es ahora, sin fantasmagorías ni nubes, por así decirlo, un éter nuevo, completamente enfriado que se halla en todos los movimientos y manifestaciones de la materia: ya ahora. Este conocimiento es causa, según Demócrito, de lo más digno de aspiración, de lo más feliz en el hombre, la γαλήνη, la calma del mar (Diog. IX), pero la imagen desiderativa de la calma es también la imagen del paisaje regido por leyes. El movimiento sutil y delicado de los «átomos de fuego» que constituyen el alma humana, no solo nos da dicha tranquila, sino que, a la vez—conociéndose, de nuevo, lo igual por lo igual—, nos hace conocer el mundo; es decir, que este mundo es un mundo del paso armónico, de la coacción inesquivable pero inteligible de las causas. Epicuro y Lucrecio subrayaron posteriormente la falta de miedo en este paisaje, mientras que el estoicismo, loando aún más la necesidad, iba a acentuar la confianza en el mundo. El ser eterno es para Demócrito la totalidad de los átomos que, movidos por su peso, constituyen el universo. Pero que no haya duda alguna: esta necesidad natural encierra en sí una interpretación que satisface el deseo de dicha. Esta interpretación se halla en una perspectiva: *fatum* apacible.

Kant y el reino inteligible; Platón, «eros» y la pirámide axiológica

Solo bastante tarde se ha dirigido el pensamiento al hombre o comenzado con él. Los sofistas aportaron esta, por así decirlo, mirada interna, aunque, en sus comienzos, no era interna en el sentido posterior, especialmente en el sentido alemán, sino, más bien, una mirada escéptica. Es característico de la Ilustración ateniense, y lo que la diferencia de la que se había desarrollado ya antes en las colonias, que lo «esencial» buscado es traspuesto al factor subjetivo. Y que al hacerlo así lo desintegra más o menos individualistamente, como entre los sofistas, o que valiéndose del oficio filosófico (*sophós*, el sabio, significó originariamente ar-

teriano) trata de inquirirlo de nuevo, como en Sócrates. Pero también Sócrates permanece subjetivo o antropológico: «Nada puedo aprender de los árboles, pero sí de los hombres en la ciudad.» La *physis* deja así de ser lo primero, y en su lugar avanzan a primer plano el alma, la actitud mental, el espíritu. Comienza así la conciencia idealista que, en múltiples formas, de manera más o menos reaccionaria, abriendo también las puertas a la conciencia mítica, va a recubrir el mundo. Pese a sus inexcusables unilateralidades y exageraciones en el espíritu, el idealismo así manifiesto es, no obstante, desde luego, uno de los fermentos antitéticos más importantes del desenvolvimiento filosófico, también especialmente para el materialismo. Adquiere importancia tanto por razón del punto de arranque subjetivo, es decir, del aguijón gnoseológico que no ha dejado de funcionar desde los sofistas, como también por la riqueza de determinaciones que precisamente su constante atención a la lógica ha podido descubrir en el mundo. Y ello pese a haber invertido el papel de este elemento lógico, convirtiéndolo de un predicado material en un sujeto soporte de todo. Y es evidente que dentro de la riqueza experimentadora en sentido propio de los idealismos figura también una nueva perspectiva de contenidos desiderativos, es decir, de *ideales* que manan del sujeto, pero así mismo, dado el caso, de las tendencias del objeto. Aunque aquí hay que dejar bien sentado que la lucha entre el materialismo y el idealismo no es delimitable en la historia de la filosofía como una lucha entre dos equipos deportivos: aquí Dessau contra Schwerin, aquí Dinamo contra Turbina, aquí materialistas contra idealistas, llevando estos una gran I y aquellos una gran M en el jersey. Sino que la lucha tiene lugar, a menudo, en el seno mismo de las grandes filosofías: no en Sócrates, no en el gran idealista Platón (que característicamente no cita ni una sola vez a Demócrito), pero sí, en cambio, en el estoicismo, en Aristóteles, Leibniz, Hegel. Y así también en el más grande de los pensadores del factor subjetivo en la serie que comienza con Sócrates, en Kant. Porque su *Teoría del cielo* (1755) era casi puramente mecánico-materialista, mientras que su *Crítica de la razón pura* es en su punto de partida, el trascendental, totalmente idealista, y sin embargo, su objeto es exclusivamente la mecánica newtoniana, quedando relegadas del ámbito de la ciencia las ideas idealistas, Dios, la libertad y la inmortalidad. Como «ideas de lo incondicionado», que no se dan en el mundo existente, determinado por conexiones condicionadas y sin lagunas, estas ideas reciben un lugar irreal en la fe, junto con todas las visiones—todavía irreales—de la perfección del ideal (en último término, del bien supremo). Kant quiere, por tanto,

«suprimir el saber para hacer sitio a la fe», pero lo que hay que suprimir no es *todo* saber, y mucho menos, el saber de la mecánica, tan altamente reconocido por el filósofo, sino, sobre todo, el saber falso y dogmático que trata de las «ideas de lo incondicionado» como si fueran algo más que apariencia trascendental», es decir, como si fueran una realidad dada y empírica. Y por esta reducción de lo «esencial» a un «absoluto» en el mundo que solo puede ser objeto de aspiración, surge justamente un paisaje desiderativo especialmente acentuado: un paisaje de la perfección en la filosofía, con un materialismo mantenido en el ser, y un idealismo abstracto-postulativo en el deber ser. De esta suerte, surge—*en medio de la coalición materialista-idealista*—un nuevo reino de los dos mundos, uno, mecánico en exceso, y otro, inteligible, excesivamente independizado. De modo significativo, sin embargo, el Kant precrítico, es decir, todavía no tan dualista, describe el tenor de su «fe» como algo que, de ninguna manera, se halla fuera del mundo. «No encuentro que haya alguna dependencia o alguna inclinación deslizada antes del examen que prive a mi ánimo de la flexibilidad para considerar todas las razones en pro o en contra, con una sola excepción. La balanza del entendimiento no es, en efecto, absolutamente imparcial, y un brazo de ella que lleva la inscripción *esperanza del futuro* tiene una ventaja mecánica, por virtud de la cual, las razones, aun ligeras, que caen en su platillo hacen que se eleven en el otro lado especulaciones de mayor peso en sí. Esta es la única incorrección que me es imposible eliminar, y que, de hecho, nunca quiero eliminar» («Sueños de un visionario», *Obras,* Hartenstein, II, pág. 357). Las palabras se refieren, en su contexto, es verdad, aparentemente solo a almas que han abandonado ya la tierra y al mundo futuro de esta especie, pero, sin embargo, en estas significativas frases va implicado, en realidad, un reino inteligible, el acceso al cual no está constituido por la muerte, sino por la historia en perspectiva cosmopolita. En el mismo sentido precisamente en el que el Kant de los últimos años describía la «esperanza del futuro» diciendo, que «el género humano se ha aplicado siempre al progreso hacia algo mejor, y en este progreso seguirá también» («Disputa de las Facultades», *Obras,* VII, pág. 402). En el sentido del hermoso ideal de una realización de la ley moral, «la cual no la prevemos como una verificación empírica, sino a la cual dirigimos *solo la mirada* en un continuo progreso y acercamiento al supremo bien posible en la tierra, es decir, en un esfuerzo hacia él» («Religión dentro de los límites de la pura razón, *Obras,* VI, págs. 234 y sgs.). En último término, esta perspectiva de esperanza está dirigida en Kant a un reino

moral divino en la tierra, explicitado por el *citoyen*. La miseria alemana, sin embargo, escindió, una y otra vez, esta imagen desiderativa de la realidad históricamente en movimiento, y así habría de quedar, muy especialmente en Kant, reducido a la intimidad y a una abstractividad eternamente lejana. No obstante, esta abstractividad y lejanía no bosquejan en Kant un más allá, sino exclusivamente un cielo en la humanidad que se esfuerza en su elevación, en la humanidad que hay que hacer progresar. A esta humanidad sirven los postulados que las ideas de lo incondicionado (Dios, libertad, inmortalidad) proyectan puramente en la moralidad. Los ideales sirven a esta humanidad como los «conceptos regulativos de lo plenamente completo y perfecto en el campo de la razón humana». Postulados, ideas de lo incondicionado e ideales representan así un único panorama estelar, un cielo estrellado de la pura razón práctica. Y la correspondencia de la imagen llega a tal punto, que todas estas luces resplandecientes, a semejanza de las estrellas, solo irradian su sublimidad de modo puramente normativo, sin iluminar empíricamente los espacios intermedios en el cielo nocturno. «Es lo que ocurre con el *ideal de la razón*, el cual tiene que descansar siempre en determinados conceptos, y tiene que servir de regla o de paradigma, sea bien para el cumplimiento o para la condena» (*Obras*, III, pág. 392). Kant rechaza categóricamente ser contado entre los que han encendido su lámpara en Platón, pero su propio idealismo comporta, desde luego, que los paradigmas o ideas platónicas son llevados por él desde el ser metafísico al deber ser moral. Aquí brillan en un futuro puro, demasiado puro, en un cielo inmediado de la buena voluntad y del último fin moral.

Lo puro que no se encuentra aquí fue buscado hacia adelante, pero primeramente hacia lo alto. Este último modo es el mítico, que había sido abandonado en las ciudades comerciales jónicas y sicilianas. La Ilustración ateniense, sobre todo, que había declarado con los sofistas lo ficticio de la autoridad terrena, proclamó tanto más enérgicamente que no había ningún cielo en lo alto, ningún dios. Frente a todo ello Platón significa la reacción aristocrática y mítica—aunque no fue solo esto—, como bien se comprende por la altura y la especial luminosidad del idealista más grande y peligroso. Como a un pensador desiderativo, tal como hasta él no lo había habido, a Platón le era más fácil creer en lo invisible que en lo visible, y la tendencia hacia lo alto se convirtió en él en un anhelo, un eros, una aspiración valorativa; y al final, en una sedicente contemplación de lo invisible. Como si el mundo se hallara en penumbra y en él solo los paradigmas conceptuales fueran lo verdadero, lo único real, lo

único que da plenitud en una pureza no sensible. Un país desiderativo en todos sus términos, con muchas relaciones reaccionarias con el orden espartano y muchas relaciones sentimentales con el sosiego egipcio; un país desiderativo que, como el reino de las figuras y de los géneros, se extendía sobre el mundo, lo duplicaba conceptualmente, lo articulaba jerárquicamente y lo ocultaba idealistamente. Por la intensidad del deseo, aquí actúan muchos elementos totalmente emocionales, hasta llegar a la contemplación espiritual, tan pura aparentemente. Y así ocurre con el anhelo que no cree encontrar nunca en una existencia sensible lo mismo que quiere aprehender. Y así con el eros, el que consistiría no en lo igual, sino en el aguijón de lo desigual, de la defectuosidad existente, y ello de tal manera que, siempre impulsado dialécticamente, no tiene ni deja de tener el tesoro de lo adecuado, sino que siempre lo busca. Igual de emocional es también la imagen del «agon», de la competición, en la cual Eros, amable e incluso juguetón, tal como nos lo pinta Platón en el *Banquete*, va a convertirse en el *Fedro*, en el comenzador de todo, en el conformador de todo. Si el Eros del *Banquete* (203 C-E) se halla en el tránsito del no-tener al tener y al revés, como «el hijo de la riqueza y de la pobreza y con las cualidades de ambas», en el *Fedro* es, en cambio, ala y tiro de caballos, agente impulsador hacia lo perfecto, «el camino completamente escarpado hacia arriba, hasta las bóvedas del cielo, y con el que los dioses mismos giran ahora las bóvedas en torno al gran ser, descolorido, sin forma e inaprehensible». Hacia allí mira el *amor* a la sabiduría, una contemplación dialéctica, en tanto que, sobre todo en el *Parménides*, abarca determinadas contraposiciones como lo mucho y lo uno, lo desigual y lo igual, pero que no es, en cambio, como en Heráclito, una dialéctica objetiva que recorre la totalidad del mundo. En lugar de ello, el mundo entero subsiste en un dualismo de dos esferas, de las cuales la superior no hace más que resplandecer en el espacio tenebroso de la inferior. Y sin embargo, con toda la incongruencia de todas sus figuras geométricas y de sus géneros cuantitativo-cualitativos, este mundo ofrece una belleza que se manifestará todavía en el neoplatonismo del monólogo de Fausto: «¡Cómo suben y bajan las fuerzas celestes / entregándose el cubo de oro! / Con una vibración aromosa / penetran desde el cielo la tierra / haciendo resonar armónicamente el universo.» Pese a su transparencia, todo ello tiene en Goethe un carácter monista, con un abarcamiento, o mejor dicho, con un vencimiento de toda imagen de un mundo dual a través de la gran amplitud del *natura sive deus* de Spinoza. En Platón, en cambio, la escala hacia el cielo desde el mundo—que, más ade-

lante se transformará en los ventanales de las iglesias—es claramente una escala de la luz a la noche, de la noche a la luz. En Platón el mundo es inexplicable desde sí, más aún, en sí mismo, como espacio vacío no existe en absoluto: solo la *metesis*, la participación en las ideas, la *parousía*, la presencia comunicante de las ideas dan a las cosas sus propiedades, su carácter genérico, lo que tienen de palmera, de león, de belleza, de bondad, y así siguiendo hacia lo alto. Y ello turbiamente, en mera imitación, comparado con la pura escala celeste, con la pirámide de las ideas que, cada vez con un ser más verdadero, asciende a una perfección cada vez mayor. Su cúspide debería ser la *idea del bien*, penetrando como única y última determinación en la indeterminación mística del ser supremo. Esta idea debe ser, a la vez, la causa final de toda la *metesis* y *parousia*, retornando así al intenso ser-deseo que, como se ha visto, acompaña con anhelo, Eros, agon, la visión, al parecer tan contemplativa de Platón, partiendo de aquí, de la idea suprema del bien (Platón la llama, no sin causa final él mismo, τὸ μέγιστον μάθημα, su axioma más importante) trata de fundamentarse la actividad reformadora de Platón, tanto su utopía jerárquica como su equiparación, tan rica en consecuencias, de una perfección cada vez más elevada con un ser cada vez más entitativo, y al revés. Esta última equiparación está destinada a hacer del paisaje desiderativo platónico un paisaje incluso cada vez más real, a medida que se asciende en el éter de las ideas; una hipóstasis idealista (cuanto más perfecto, más real), cuya influencia llega a la prueba de la existencia de Dios en San Anselmo *(ens perfectissimun=ens realissimun)* e incluso al ser-para-sí cargado de realidad del «espíritu absoluto» en Hegel. Con lo cual tenemos el contraste más decisivo *(e contrario)* respecto a la determinación ideal, pero no real, del «fin último moral» en Kant; el cual, es verdad, al igual que todos los «paradigmas normativos» de Kant, presupone el platonismo con su teoría de los dos mundos, pero que da de lado precisamente el ser-real, y más aún, el ser que se hace más ser con los ideales. En consideración de la última idea, de la idea del bien, el país ideal es el mismo, con la salvedad de que este país radica en Kant en la esperanza y en una aproximación solo infinita a su realización, mientras que en Platón, en cambio, consiste en la más intensa realidad, una realidad sustraída a todo devenir. En su obra de vejez, sobre todo, en el *Filebo*, Platón expuso la idea del bien como tal sol central teleológico-real, como lo «deseable para todos y lo(real)-perfecto en sí» (61 A), con un doble acceso, a la vez, el del placer y el de la evidencia. Y el rasgo centrípeto imprimió, finalmente, el giro decisivo para la influencia con-

tinuada del *Eros-agon-platonismo* en filosofías tan poco dualistas y tan real-teleológicas como las de Aristóteles, Leibniz y el mismo Hegel. En Aristóteles el eros es el impulso (ὁρμή) de la materia hacia la forma, y en su forma suprema, hacia la forma pura=Dios; el mundo irradia aquí, por eso, como forma que se corporeiza. En Leibniz el eros es la *inquiétude poussante* o tendencia de las mónadas a un reflejo *(repraesentatio)* cada vez más vivo y rico del universo; es decir, que el mundo irradia aquí como un ser luminoso y explicativo. En Hegel el eros es la fuerza de la conformación y transformación dialéctica que abre el camino desde el Hades del en-sí abstracto a través de la jungla del fuera-de-sí físico hasta el ser-para-sí de la cultura; el mundo irradia aquí como proceso de su contenido espiritual, un contenido que se derrama y retorna a sí mismo. Todo ello son idealismos en la dirección etérea de su deseo y de sus objetivos, pero idealismos, sin embargo, que no solo no se hubieran objetivado sin el reino jerárquico de Platón, sino que, además, han enriquecido el conocimiento del mundo desde sí mismo mucho más allá de Demócrito y el democritismo. Y lo han hecho por la inserción en una sucesividad de la pirámide de las ideas, en su origen tan estática. Con lo cual se nos abre una nueva perspectiva no agotada ni con mucho: la de la teleología inmanente.

Bruno y la obra artística infinita; Spinoza y el mundo como cristal

Y ahora el pensamiento se vuelve, una vez más, hacia el exterior, a fin de dirigir, de nuevo, la mirada a la materia. Esto tiene lugar en las actitudes modernas, burguesas, en tanto que estas estaban centradas en lo terreno y en ninguna otra cosa más. En tanto que penetran en el jardín de lo terreno, y no solo quieren trabajar en él, sino también gozar de él. Ya Tales y Anaxímenes habían hecho que el agua fecundante y el aire animador bañaran todo, y ambos lo habían hecho ya reverentes frente al mundo. La materia fue elevada y animada, y también lo etéreo, y precisamente este, tenía un lugar en ella. Nunca aconteció esto, sin embargo, con mayor belleza, y sobre todo con mayor amplitud que en la perspectiva de Giordano Bruno, la cual quiere, al fin, de nuevo, ser una perspectiva material-inmanente como la de los primeros pensadores jonios (Bruno los alaba conscientemente), aunque aquí es una perspectiva de lejanía. La apariencia de lo cotidiano se hace demasiado angosta en la época

de los descubrimientos y de la revolución copernicana. Como dice Bruno: «Es una necedad evidente pensar que no existen otras criaturas, otros sentidos y otro entendimiento que los que nos son conocidos.» Comienza ahora un gigantesco deseo hacia lo desconocido, «il eroico furore», un sentimiento oceánico, una conciencia cósmica, como en las montañas, a una gran altura, con las nubes debajo de sí y solo el sol, las estrellas sobre sí, en torno a sí. Aparece así en Bruno, un trovador de la infinitud, y aparece en el espíritu de Copérnico, pero yendo mucho más allá que él, porque ahora también se cuartea la bóveda celeste en la que Copérnico había dejado las estrellas fijas. La perspectiva de la infinitud terrena había comenzado antes que en el pensamiento en la pintura, en el gran horizonte de Jan van Eyck; y ello, pese a los grandes antecedentes en Alain de Lille, y sobre todo, en Nicolás de Cusa. Este nuevo espacio, un espacio centrífugo, es ahora desgarrado en torno a la tierra, no solo en el horizonte, sino también en el cénit; de suerte que no solo la tierra, sino también el sol desaparecen como centro y solo queda la esfera infinita, cuyo centro se halla por doquiera. Y además, el «mínimo» y el «máximo» deben concordar en este infinito que todo lo abarca: el mínimo como punto, átomo, mónada, y el máximo como el universo en el que se inserta esta plenitud individual. No inserta numéricamente como en un espacio muerto, sino de tal manera, que la inagotable actividad del principio que vive en el mundo provoca una plenitud tan rica como diversa de conformaciones. La totalidad del universo, empero, es festejada, a la vez, como compensación de todas estas diversidades: de tal suerte, que llegada a tales alturas, la embriaguez del universo ve realmente, o quisiera ver, bajo sí todas las nubes de la existencia. También, por tanto, la diferencia entre sombra y luz, sobre todo la sombra misma; todo ello debe coordenarse en armonía, *sub specie toti,* como igual y desigual, movimiento y reposo, y finalmente, posibilidad y realidad. Esto último, sobre todo. La negación de una posibilidad propia, todavía existente, en la *totalidad* del mundo, la saturación, por así decirlo, del universo, considerado como algo concluso, significa una extraña solución de continuidad en la perspectiva de la infinitud de Bruno mismo; y ello justamente de acuerdo con la imagen desiderativa de una *perfección cósmicamente existente.* Porque, según Bruno, solo las cosas finitas no son todo lo que podían ser, más aún, la fuerza conformativa que alienta en las cosas crea incansablemente, según él, nuevas formas; en la totalidad del universo, sin embargo, lo posible y lo real tienen que coincidir completamente, porque el universo es él mismo lo perfecto. Porque si hubiera en él una posibilidad irrealizada, si no estuvieran rea-

lizadas en él todas las posibilidades, entonces—argumenta Bruno—le faltaría algo, es decir, no sería ya perfecto. Con ello Bruno no solo ha trasladado al universo el concepto clásico y renacentista de la armonía, equiparándolo al arte que logra supuestamente siempre su objetivo, sino también el *ens perfectissimum* de la teología escolástica. Y además, contra toda evidencia de las patentes irrealizaciones del mundo, el *possest* divino, el «poder ser» de Dios en Nicolás de Cusa, entendido como la realidad absoluta en la que se hallan realizadas *eo ipso* todas las posibilidades. De esta suerte, Bruno inserta, de nuevo, en su infinitud precisamente una finitud, a saber, la del carácter concluso de la totalidad del universo mismo; es decir, que, en este punto, en relación con el futuro, no se ha hecho saltar todavía la bóveda celeste. Como es evidente en todos los grandes antiteístas, lo que induce a ello no es la teología, sino, en último término, el gran paisaje desiderativo del mundo como *completa obra de arte*. Y la obra de arte apunta al artista, a un ser divino como artista: inmanente al mundo y maestro en el interior mismo de la naturaleza. Con ello, empero, Bruno ha vuelto a instalar la posibilidad, si no en el *totum* del mundo, sí para toda la labor conformadora singular dentro de este *totum*, y sobre todo, para la maestría de obra en ello, para la *natura naturans*. Esta es el fuego vital que recorre conformadoramente todas las cosas, el πῦρ τεχνικόν de Heráclito: pero *inseparablemente unido a la materia*. La materia es el seno alumbrante, contiene potencialmente todas sus formas y conformaciones de forma, y las saca a luz, a la vez, con *potencia propia*. «Así llegamos a una concepción más digna tanto de la divinidad como de esta madre naturaleza que, en su seno, nos da vida, nos mantiene y nos recibe de nuevo; y no seguiremos creyendo más que hay un cuerpo cualquiera sin alma, o que, como muchos mienten, la materia no es otra cosa que un vertedero de materiales químicos» (*Obras*, 1909, VI, págs. 120 y sgs.). La materia tiene unas «dimensiones» bajo la forma del hombre, otras bajo la del caballo, otras bajo la del mirto, otras bajo la del ojo, pero posee homogéneamente la capacidad potencial para todo ello, y además, a la vez, la potencia para conformarlo y darle individualidad. El principio material que se conforma en los metales, plantas y animales es uno y el mismo que en los hombres piensa y organiza, solo que se manifiesta de manera infinitamente diversa. En consecuencia, Bruno tiene por una pura abstracción que él elimina, la separación entre materia informe y forma inmaterial. En su lugar, loa la materia misma como *dator formarum*, como madre naturaleza *(natura naturans)* y naturaleza conformadora *(natura naturata)* de consuno. Bruno completa así la

«naturalización» de Aristóteles, que había llevado a un materialismo cada vez más decidido a su sucesor Estratón, a su comentador Alejandro de Afrodisia, a Avicena y Averroes, a Abicebrón y a los amalricanos. A un materialismo, desde luego, cualitativo, en el que la materia sigue apareciendo según la imagen del hombre, según la imagen vital y creadora del hombre del Renacimiento y con dimensión renacentista. ¡Tan lleno de «Vulcanos» forjadores estaba ya la materia universal en Paracelso, tan lleno de «espíritus manantes» en Jacobo Böhme! Entre las cualidades innatas de la materia es el movimiento la primera y más excelente, no solo como movimiento mecánico y matemático, sino como impulso, espíritu vital, fuerza tensa, como—para utilizar una expresión de Jacobo Böhme—como tormento de la materia»: estas frases de Marx en *La sagrada familia* tienen igualmente aplicación a Bruno. Lo mismo que la afirmación: «La materia sonríe en resplandor poético-sensible a todo el hombre.» Más aún, esta afirmación tiene aplicación especial a Bruno, al mundo como obra de arte; a la imagen desiderativa del hombre como niño en la madre naturaleza, al entusiasmo que quiere sentirse uno con la terrenidad de la infinitud. Allí donde el todo representa el todo y la naturaleza parece ocupar el lugar que exactamente le corresponde.

También el pensamiento que no se preocupa de ser edificante se decanta antes como pensamiento claro. El espejo del conocer es examinado, antes de trabajar con él, para ver si tiene manchas o irregularidades. En primer término tiene lugar el examen sobre posibles engaños de los sentidos, y después el examen más importante sobre residuos lógicos impuros, también de naturaleza emocional. Bruno no veía ningún motivo para clarificar el pensamiento de otra manera que rompiendo las ventanas, por la ampliación en todas direcciones. Spinoza, empero, cuando emprendió así mismo el misterioso camino hacia el exterior, escribió su ensayo moral *Sobre la corrección del intelecto*. Este ensayo es moral y no—como podría esperarse del más dogmático de los racionalistas—solo gnoseológico; con tanto más celo quiere, sin embargo, purificar el entendimiento de la turbamulta de los afectos que lo enturbian y lo debilitan. Y entre ellos cuenta todo lo que nos atrae a bienes transitorios (placer de los sentidos, riqueza, honores externos), a diferencia del bien duradero y objeto de una verdadera vida. Entre ellos cuenta todo lo que se nos evidencia solo como tal atracción, a diferencia de la evidencia auténtica, obtenida en su certeza por un entendimiento riguroso, y que es la única que proporciona solo y exclusivamente una alegría permanente. Aquí, por eso, no parecen tener lugar ninguna clase de deseos, en tanto que el

deseo, sobre todo como esperanza, lleva consigo aquella incertidumbre que es contraria tanto a la alegría como al orgullo del conocer. De manera más clara trató Spinoza en su *Etica* de eliminar todos estos «afectos inadecuados» como soportes de «ideas inadecuadas»; y en este sentido, no solo el remordimiento y afectos afines, en tanto que deprimentes, sino igualmente la esperanza por su incertidumbre *(Etica,* III, «Tabla de los afectos», 12). Puede decirse, incluso, que ideas inadecuadas sin ninguna referencia real se hallan en todos los juicios cualitativos o axiológicos, como «bueno, malo, orden, confusión, caliente, frío, belleza, fealdad» *(Etica,* I, apéndice). Y sin embargo este mismo filósofo ha trazado en su sistema uno de los paisajes de orden más alegres del mundo, basándose para ello en lo que él llama evidencia racional. No sin inconsecuencia (esta se echa de ver muy a menudo en Spinoza, que desarrolla tan consecuentemente diversas líneas de pensamiento que no es posible, después, armonizarlas entre sí) asegura que no hay más que un conocimiento de lo bueno y lo malo, y un conocimiento unido a efectos: «El conocimiento de lo bueno y de lo malo no es otra cosa que el afecto de la alegría o de la tristeza, en tanto que nos hacemos conscientes de él» *(Etica,* IV, axioma 8). Y todavía más: los juicios sobre perfección e imperfección serían, es verdad, puramente subjetivos, «*modi* del pensamiento» con un canon falso, puramente antropomorfo *(Etica,* IV, Intr.), pero, a la vez, la perfección misma es realzada con tal objetividad, que puede decir Spinoza: «Bajo realidad y perfección entiendo yo la misma cosa» *(Etica,* II, Def. 6). O lo que es lo mismo, no habría ningún juicio valorativo sobre la perfección, porque no hay, en el sentido de opiniones, ningún más o menos de perfección mensurables, sino solo un más o menos en el sentido de realidad *(Etica,* V, axioma 40) y ninguna imperfección objetivamente real. Contra todo lo convenido, pues, la mirada se dirige aquí a la desideración más perfecta—*a non desiderando*—, a un *paisaje desiderativo tan perfecto de la filosofía, que en él no queda nada por desear.* Todo ello se deriva para Spinoza de la única clase del conocimiento que él concede: del conocimiento *sub especie aeternitatis* y su perspectiva. Como una simple grandiosidad de la consideración, no renegando de nada y no mofándose de nada, sino conociendo todo bajo la forma de la eternidad, la cual es así mismo la forma de la necesidad inteligida de todo: «Las cosas no podrían haber sido creadas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como han sido creadas» *(Etica,* I, axioma 33). Al contrario, por eso, que en Bruno, la infinita fuerza creadora de la *natura naturans* no tiene la capacidad para producir lo imperfecto junto a lo perfec-

to: «De lo precedente se sigue con claridad que las cosas han sido creadas por Dios en la más alta perfección, ya que se siguen con necesidad de la naturaleza dada, la más perfecta de todas» *(Etica,* I, axioma 33, n.). Que las cosas «se siguen con necesidad» quiere decir aquí, que así como la matemática es la forma paradigmática de conocimiento de la necesidad, así también las cosas se siguen de la naturaleza divina *more geometrico,* con la misma consecuencia apodíctica. Según lo cual, también las acciones e impulsos humanos (por mucho que se los denuncie, en gran parte, como «afectos inadecuados», o en lenguaje neoestoico, como *perturbationes animae)* deben ser considerados «como si la investigación tuviera que vérselas con líneas, superficies y cuerpos» *(Etica,* III, Intr.). El spinozismo es, desde este punto de vista, algo nuevo, un panteísmo *matemático*; lo que le diferencia muy claramente del Bruno entusiasta. Pero no lo diferencia de la grandiosa inmanencia de Bruno (con Avicena y Averroes detrás), la cual en Spinoza se hace, más bien, solo figura del mundo, referida a la *natura naturans* y a la *natura naturata* y conteniendo a ambas. «A saber, que por *natura naturans* hemos de entender lo que es concebido en sí y por sí, o bien tales atributos de la sustancia que expresan una esencialidad eterna e infinita. Por *natura naturata,* en cambio, entiendo todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios o de cada uno de los atributos de Dios, es decir, todos los *modi* de los atributos de Dios, en tanto que son considerados como cosas» *(Etica,* I, axioma 29, n.). *Deus sive natura* es, por eso, como naturante, el fundamento o el mundo perfecto implicado, en la misma medida exactamente en que, como naturado, es la misma secuencia de contenido o el mundo perfecto explicitado. «Y así laboro yo en el telar vertiginoso del tiempo / y voy tejiendo la vestimenta viva de la divinidad.» Estas palabras del espíritu de la tierra goethiano separan, es verdad, su ser terrestre de la divinidad, pero en su totalidad contienen, no obstante, la jubilosa identidad de *natura naturans* y *natura naturata.* Y en las profundidades del mundo de Spinoza, al que está referida la unidad de *amor fati* y *amor dei intellectualis,* reina aquella serenidad en la que se apagan y armonizan el torrente de la vida y la tormenta de la acción. Reina la grandiosa satisfacción del deseo: «Sobre todas las cumbres hay sosiego», y recibe las palabras seráficas de Goethe: «Porque todo apremio, toda porfía es reposo eterno en Dios nuestro Señor.» El pensador, por tanto, que quería purificar el pensamiento totalmente de todo lo que no fuera pensamiento, anota, al fin, en su todo el paisaje más solemnemente hermoso que pueda desearse el ánimo. El mundo se nos presenta como un *cristal con*

el sol en el cénit, de tal manera que ninguna cosa proyecta sombra. Ningún Dios interviene desde fuera y en su *Tratado teológico-político* Spinoza refuta brillantemente la idea de que de la religión pueda extraerse saber, de que el *deus sive natura* pueda confundirse con el Dios de una religión cualquiera; es decir, que Spinoza no es solo panteísta matemático, sino panteísta materialista. Con todo un «mundo que se ha hecho a sí mismo» *(Etica,* I, apéndice), con mundanidad de la más alta conciencia, con conciencia de la más alta mundanidad. En el océano de la sustancia falta el tiempo, falta la historia, falta el desenvolvimiento y falta, desde luego, toda pluralidad concreta. Pero el spinozismo—y en esto radica su altura sin par—nos brinda una visión del mundo que parece no tener ninguna subjetividad porque está llena plenamente de una sustancia-objeto perfecta, y que parece no tener ninguna finalidad porque lo perfecto no la necesita. El spinozismo está ahí como si fuera mediodía eterno en la necesidad del mundo, en el determinismo de su geometría y de ese su cristal, tan carente de preocupación como de situación: *sub specie aeternitatis.*

San Agustín y la historia teleológica; Leibniz y el mundo como proceso de clarificación

El pensamiento que mira hacia afuera, pasa de largo respecto a las cosas. Y si este movimiento está *vinculado al tiempo,* camina hacia adelante, confía más en un río que en el reposo. La vista se concentra en el caminar hacia adelante, y el reposo mismo no se encuentra en la totalidad, en el acabamiento, sino en la desembocadura, en lo posterior, incluso en lo último. Es característico que Heráclito, el pensador fluvial, llamara al tiempo el «primer cuerpo», y en esta línea le precedió incluso el pensamiento órfico-mítico. Perecides, uno de estos órficos, situó así a Cronos al comienzo, haciendo surgir de él el fuego, el aliento y el agua, es decir, toda una serie de movilidades, mientras que Júpiter, el cielo, y Ctonia, la profundidad de la tierra, solo nos aparecen en segunda línea. A Perecides iba a seguir Heráclito con su frase tan extraña como indicativa: los dioses desaparecieron, mientras que Cronos, originario en todo sentido, siguió siendo Cronos. Con ello, empero, se hacía patente un segundo rasgo de la perspectiva iniciada con el tiempo e inserta en él: a saber, la perspectiva del devenir entendido como una *clarificación* de naturaleza axiológica. Como ya se ha visto, había convertido en agente del movimiento,

de la separación y unión de la materia algo tan cargado de intereses, tan acentuadamente valorativo como el «odio y el amor». Y de aquí solo era posible una perspectiva, una perspectiva que subrayaba el *tiempo histórico* real en el mundo, con reposo solo en los inicios y en el estado final del mundo. Entre ambos se encuentra la intervención del odio escindente, y ello en tres períodos: el de la separación inicial de las materias, el de su completa singularización por una supremacía absoluta del amor, a cuyos dos períodos sigue un tercero, en el cual el torbellino del proceso, liberado en igual medida del odio como del amor, del movimiento de separación como del de unión, desemboca, de nuevo, en el «*sphairos* de la armonía». Pero desemboca en él como en algo temporal; porque también el *sphairos* es perecedero, ya que en él penetra, una y otra vez, el odio escindente poniendo en movimiento la vida de la naturaleza junto al amor unificante. Lo peculiar de Empédocles es, por tanto, no solo que introduce conceptos valorativos en la consideración de la naturaleza, sino, sobre todo, que trata de periodizar el movimiento de la naturaleza por la cambiante proporcionalidad del odio y amor: para terminar con la extinción de ambos en una especie de a-mundanidad. Indudablemente aquí actuaban también influencias míticas todavía, como en la teoría de Heráclito del tiempo como «primer cuerpo» y en la idea de Perecides del Cronos que ha dado comienzo a todo. Más aún, las influencias míticas del cuerpo-tiempo en Heráclito tienen incluso el mismo origen mítico que las potencias odio-amor en Empédocles: a saber, un origen persa. El «tiempo ilimitado» se encuentra también en el Zen-avesta a la cabeza del origen del mundo, y en el mito persa nos encontramos, sobre todo, los movimientos encontrados del odio y del amor bajo la forma del Ariman destructor y del luminoso Ormuz. Y este dualismo persa, renovado muchos siglos después por Mani y su secta, iba a imprimir su sello—muchos siglos también después de Empédocles—a un pensador de la baja Antigüedad, que había sido maniqueo antes de ser Padre de la Iglesia: San Agustín. No es, por tanto, ningún salto sobre abismos históricos, si en este lugar, casi por encima de las cabezas de todos los filósofos griegos intermedios, se aproximan Empédocles y San Agustín, unidos por el mito persa, como pensadores de un *proceso de lucha*, de una perspectiva del triunfo del amor, del triunfo de la luz. Teniendo en cuenta que el claro cometido de San Agustín, hacer un sitio en la sociedad a Cristo contra el César, iba naturalmente a dar virulencia especial a la dualidad de odio y amor, tinieblas y luz. Mientras que, de otro lado, el desplazamiento de Ariman o de lo demoníaco al polo del odio, y de Ormuz o de lo divino al polo del amor

iba a dramatizar inconmensurablemente el proceso universal; de un proceso de relaciones cambiantes entre odio y amor se va a convertir así en un *campo de batalla entre Satanás y Cristo.* Esta nueva perspectiva aparece como historia universal entre el pecado original y el juicio final en los veintidós libros de la *Civitate Dei* de San Agustín, que es una singular activización preparatoria de la sociedad feudal-clerical, y a la vez, mucho más que esto. Con lo cual este libro muestra una conexión y contenido distintos de los ya tratados como utopía social, un contenido que electriza, da tensión a la historia dirigiéndola hacia un objetivo. Aquí ha desaparecido el supuesto sosiego de un Hen kai Pan como una esfera, o más tarde, como una naturaleza cristalina matemática. Pero ha desaparecido también el eterno retorno de una circulación sin otro resultado en su dinámica que un *sphairos,* al que la potencia del odio agrieta una y otra vez. Al contrario: la historia universal es única junto a Cristo, su punto supremo; la historia universal es el *sphairos* (aquí el «reposo sabatino del mundo») y se la representa como el triunfo que nada puede perturbar de la *lux aeterna.* Hacia este final está dirigido el camino de la historia, a lo largo de seis épocas *(articuli temporis),* por la noche hacia la luz, por la ruta de la guerra y de la peregrinación de los elegidos y de su reino de Dios y a través de la *civitas terrena* de la criatura pecadora y de la naturaleza caída. El final está aquí dado, desde luego, de modo concluso, existe ya arriba en las alturas, y por eso, para un Dios omnisciente la historia, al contrario, no existe como proceso: Todo acontecer está ya visto en la *praedestinatione Dei... ideo nihil recens sub sole (De civitate Dei,* XII, 14). Y con una nueva matización, cuando no eliminación puramente espacial de la categoría temporal: «La *civitas Dei* está tan lejos de la *civitas terrena* como el cielo de la tierra» *(ob. cit.,* V, 17). De tal suerte, por tanto, que, en último término, el proceso histórico de la luz se nos presente como de carácter meramente pedagógico, como un proceso del mero *hallazgo* progresivo *de la luz,* en lugar del progresivo *encendimiento mismo de la luz* en la cosa. Sin embargo, es precisamente este último —pese a toda negación de la *hybris* humana—el que se halla presente en la perspectiva de San Agustín, y el que ha ejercido influencia, si no en la historia de la Iglesia, sí en la historia de las herejías. Sobre todo, con el *carácter teleológico del tiempo,* es decir, de un tiempo que no es regresible desde el punto de vista histórico-escatológico, pero que no es detenible tampoco en ningún *modus* de la *civitas Dei* anteriores. Y es este carácter teleológico el que va a revivir de nuevo en el gran aceptador del reino de Dios agustiniano, en Joaquín de Fiore, el Isaías del siglo XIII. En quien

el *status* de la luz es algo que, también en su existencia, tiene aún que llegar, de tal suerte que no es encontrado a través de los estadios de la historia, sino que *se encuentra en el nacimiento mismo.* Y en este carácter teleológico alienta la frase de San Agustín del restablecimiento de la imagen y semejanza humanas al fin de la historia, que de manera tan decisiva iba a impulsar la historia de la heterodoxia. Y ello por razón del gran acento escatológico que le es propio, pese al «restablecimiento» *(de la mera restitutio in integrum)* y pese a la indicada negación de toda producción histórica (en consideración del reino de Dios). Influencia ejerció, sobre todo, esta frase desiderativa inaudita, *llena claramente de un contenido nuevo: «Al séptimo día seremos los hombres nosotros mismos»*, «Dies septimus etiam non ipsi erimus, quando eius fuerimus benedictione et satisfactione pleni...» *(ob. cit.,* XXII, 30). En el camino hacia allí, San Agustín se nos convierte, hasta Leibniz, en el mayor descubridor de la función objetiva del tiempo: una función del mundo mismo, pese a las relaciones mitológicas rígidas. En una visión lejana, cada vez más inescapable del proceso, San Agustín subrayaba, en efecto, y en último término, nada menos que la *mutabilidad del mundo,* que hace posible aquel mismo proceso. Y ello en sentido literal, tanto en sentido negativo como, en último término, en el sentido complicadamente positivo del concepto de la mutabilidad: como caída en lo perecedero *(corruptio, defectus),* pero también como avance *(augmentatio, profectus)* del elemento salvador. Y aquí hay que tener en cuenta, que el concepto del tiempo en San Agustín (y este primer filósofo de la historia fue también el primero que reflexionó profundamente sobre el tiempo) se halla vinculado, tanto a la mera realidad de la vivencia como a la imagen del desgranamiento en el reloj de arena. Desde la retorta del futuro el tiempo se desgrana, por así decirlo, incesante, indeteniblemente a través de la rendija del presente en la retorta del pasado; con lo que se pone en función, a la vez, una imagen de gravitación, una imagen anti-vuelo. Desde este punto de vista, predomina también aquí lo depravador, más aún, el carácter letal del curso temporal, el trasporte desde un vago futuro a través de la angosta actualidad del momento hacia el no-ser-ya cada vez más aglomerado del pasado. Concebida así predominantemente como *corruptio* y *defectus,* la mutabilidad significa, por tanto, en su tiempo, simplemente una imperfección en el ser, un defecto, más aún, un mal escueto. Pero San Agustín cree poder enlazar esta especie de mutabilidad con la nada de la que el mundo ha sido creado y en la que «todas las cosas pueden sumirse también, *quae ex nihilo facta sunt*» *(ob. cit.,* XII, 8). Desde este tiempo del

reloj de arena, San Agustín, sin embargo, pasa dialécticamente al tiempo como peregrinación, al movimiento desde el *defectus* en la nada al *profectus* en la plenitud que nos espera. Y mientras que el ser temporal de las criaturas y del mundo se hunde, una y otra vez, por su no participación, en el pasado, el *ser temporal como despliegue* se proyecta, en cambio, en el futuro, del que le viene su existencia y una verdad cada vez mayor. Según la mitología agustiniana, no hay más soporte sobre el abismo ni más salvación del abismo que el mismo *creator mundo,* es decir, Dios; y no hay ningún otro proceso hacia lo alto. Pero aun así también, el acontecer, en lugar de verterse en la nada específica del pasado, se inserta en el despliegue del futuro, en la realización de sus posibilidades, especialmente de las posibilidades escatológicas que le están supraordenadas. Su contenido, eso sí, se encuentra para San Agustín completamente fuera de la temporalidad, es ser sin tiempo: «Si observas las modificaciones de las cosas, encontrarás *erit et fuit:* si piensas en Dios encontrarás un *est* en el que no pueden darse *fuit et erit*» *(In Joh. ev. tractatus,* 38,10). De entre todas las disonancias del tiempo surge así el cristal del sosiego, pero como *término de la historia.* Un cristal, el más lejano al panteísmo, que no es el de un redondeamiento cósmico, sino de la profundidad trascendente en absoluto, no del espacio, sino de la eternidad. *Nunc stans aeternitas:* esta es en San Agustín la luz primigenia que brillará después de terminada completamente la clarificación histórico-cósmica.

Un pensamiento cargado con el tiempo se muestra, la mayoría de las veces, también como un pensamiento cargado humanamente. Porque el perecer y el surgir no son solo contemplados, sino que, en primer término, se experimentan muy próxima y participadamente en el propio cuerpo y en el propio ser. Aun cuando el tiempo no es, de ninguna manera, la forma del sentido interior, sino, en todos sus términos, una forma material de existencia, la conciencia del tiempo pone al descubierto más que la del espacio una aspiración y un hacia-dónde en el ser. En todos los pensadores que miran hacia afuera, y que, sin embargo, se hallan penetrados por incitación subjetiva, se encuentra, por eso, el movimiento de las cosas como igualmente incitado. Aquí tiene lugar un entrelazamiento de procesos emocionales y universales, tal como hemos podido verlo ya con el «odio y amor» en Empédocles. Tal como se encuentra, empero, también en Aristóteles, el gran pensador progresivo del desenvolvimiento, como ὁρμή, es decir, como el «impulso de la materia hacia la forma», y después, como «auto-realización de la forma en la materia». Y como se encuentra

también, por última vez en la Antigüedad, como despedida de la vieja sociedad e indicativo de la nueva, en San Agustín con su perspectiva universal de una peregrinación combativa. Todo ello va a intensificarse en la Edad Moderna con la conciencia tan segura de sí de la burguesía incipiente, una conciencia cargada de subjetividad y finalmente dinámica: en tanto que aparece como *tendencia* hacia la luz, como luz en la tendencia y no ya como acabamiento espacial de la luz. Un rasgo fundamental de Eckart a Hegel en este panorama del tiempo en la filosofía (es decir, en el no-spinozismo o en el todavía-no-spinozismo) es la conjunción de clarificación de sí y clarificación del mundo, de tal manera, que el *fiat lux* se apoya en ambos y resuena en ambos. En primer lugar Eckart: el fundamento de todo lo que es se hace expresión, el hombre es su palabra suprema, y en él retorna a sí como conocido. Si las criaturas no pensantes son las huellas del fundamento que ha salido de sí, el alma pensante es, en cambio, su propia imagen liberada de toda oscuridad no revelada. Sigue Paracelso o la teoría del fundamento como la misma potencia natural creadora, en el interior como en el exterior, en la fiebre como en la tormenta, en el hombre como en el mundo. Pero el hombre es el ámbito más elevado para esta *natura naturans,* y a él le corresponde fortalecer y decantar, cada vez más, el devenir de las cosas. Dios quiere que se lleve a término todo lo que El ha creado y dejado imperfecto: el médico como filósofo, el filósofo como médico está plenamente situado en este proceso de decantación. La decantación tiene lugar alquimistamente, tomando este término en un amplio sentido: tanto como eliminación de los componentes impuros, como en el sentido de intensificación de la *virtus,* destreza, plenitud de vida. Todo ello debe tener lugar por fidelidad a la naturaleza, es decir, por una «imaginación» fiel a la *natura naturans,* tal y como la entiende la «quintaesencia». Y esto quiere decir, a su vez: entendida como retracción de la esencial esencia de todo, como prolongación del «maíz del gran mundo»; el mismo juicio final es así entendido moral-químicamente, química-moralmente. Sigue—muy afín en este proceso elaborador—Jacobo Böhme o la teoría de la revelación del oscuro fundamento primario hacia el reino de la luz a través del dolor, la emanación y la cualidad. «Tan pronto como se quiere hablar de Dios, de lo que Dios sea, hay que tener muy en cuenta las fuerzas de la naturaleza.» Estas, empero (y desde Heráclito no se había oído nada semejante) son ellas mismas lucha entre contrarios. Así, en primer lugar: «La naturaleza tiene dos cualidades en sí, una amable, celestial y sagrada, y otra enconada, infernal y sedienta» *(Aurora,* prólogo 9); algo que nos recuerda todavía la vieja

contraposición maniquea. Y ahora sigue la continuación: «Todas las criaturas están hechas de estas dos fuentes, y todo lo que en la tierra crece, vive y mana procede de la fuerza de estas cualidades... Porque en virtud de su doble fuente tiene todo su gran movilidad, andadura, carrera, emanación, empuje y crecimiento» *(ob. cit.,* Cap. II, 1); lo que significa el tránsito de la dialéctica maniquea a la dialéctica objetiva. La que, con siete «espíritus»—fuente o «figuras naturales»—va de lo ácido y amargo a través del rayo a la luz cálida, al eco de la alegría, hasta llegar a la totalidad del *corpus naturae* y a Cristo en el hombre «mil veces mayor que el Padre», es decir, hasta el origen no desarrollado o el fundamento primario. La explicitación autónoma del fundamento no es aquí, por eso, como en Eckart su *auto-conocimiento,* sino, además de este, su autocorrección. Como un tema que, prescindiendo de las noches y días químicos con los que se hallaba mezclado en Paracelso y Böhme, ya no desaparecerá más de la filosofía del proceso.

Aunque con la intención de ser pensamiento del advenimiento de la luz, todo ello, desde luego, no salía de los límites de la ebullición. Su grandioso ambiente interior y exterior no constituyó el propio y riguroso *pendant* frente al spinozismo del cristal. Este nos sale al paso solo en aquel panorama intensa y ampliamente clarificado que conocemos con el nombre de Leibniz. A través, por tanto, del pensador de la Ilustración genética, por una percepción y explicación del contenido del mundo que se desarrolla de modo cada vez más claro, en un reflejo cada vez más distinto. Pese a lo cual, Leibniz se encuentra en el paisaje del proceso en que ya habían puesto pie Paracelso y Böhme; en medio de toda su riqueza, Leibniz posee incluso esencialmente esta dimensión específica del Renacimiento alemán. De acuerdo con su genio racionalista, la Ilustración de Leibniz ha abandonado las retortas en ebullición, y en lugar de un laboratorio del oro aparece una secuencia intensiva continuada de acrecimiento de luz; y este acrecimiento constituye precisamente en Leibniz el *mundo como proceso de clarificación,* el paisaje de su *perfectibilité.* En esta perspectiva hay que destacar cinco puntos principales, todos los cuales muestran hombre, tiempo, mundo, como entrelazados entre sí y referidos a una clarificación. En primer lugar, todo ser se compondría de puntos dinámicos psíquicos, en cada uno de los cuales hay una vida interior completa, sin ninguna ventana hacia el exterior, pero encontrándose como reflejo todo el exterior en cada uno de ellos. En segundo lugar, a estas mónadas les es propio en el reflejo un *appetitus,* una tendencia, ya que son concebidas como ciudadanos cosmopolitas de la Ilustración, y

todas pertenecen a la especie que de la oscuridad aspira a la claridad: y para Leibniz no hay otra cosa que este *appetitus* de la luz. En tercer lugar, discurre la tendencia como *inquiétude poussante, estallante,* sobre todo en el caso de restricción, y Leibniz utiliza aquí la equiparación típica del proceso y la, durante largo tiempo inaudita, del espacio abierto y del futuro: «Como en los cuerpos elásticos, en los cuales, angostados, alienta su mayor dimensión como aspiración, así también alienta en las mónadas su estado futuro.» Y así mismo en una réplica a Bayle de 1702: «Puede decirse que en el alma, como en general, el presente se halla grávido de futuro.» En estas determinaciones, la dialéctica objetiva ha alcanzado, más claramente que hasta este momento, la vinculación más estrecha con el proceso, con un proceso esencialmente mediado con el futuro, no solo con el pasado (cf. E. Bloch: *Subjekt-Objekt,* 1951, págs. 123 y sgs.); y ello, pese a la barrera frente al auténtico futuro, frente a lo nuevo *realiter,* que se echa también de ver en Leibniz. En cuarto lugar, en tanto precisamente que inmanente, que propia de las mónadas, la tendencia posee su «hacia dónde» como un «¿con qué fin?»; más aún, sin esta *relación teleológica* no puede ni siquiera ser pensada. Aquí, sobre todo, Leibniz se diferencia de Spinoza, y no menos de Bacon y Hobbes, todos los cuales rechazaron la categoría de la finalidad, la cual era para Spinoza el asilo de la ignorancia. Este rechazo, es verdad, estaba dirigido principalmente contra la equiparación entre teleología y teología, es decir, contra la fijación de una finalidad trascendente por la providencia divina y otras hipótesis semejantes. Pero el mismo Spinoza no rechazaba la categoría de finalidad cuando se trataba de una finalidad naturalista, es decir, cuando se presentaba en la obra del hombre y no en una sedicente obra divina: así, p. ej., en la definición del Estado como una máquina construida por los hombres con la finalidad de su bienestar. Y por mucho que Leibniz quiere fundamentar en último término—es decir, con un concepto límite metafísico—su concepto de finalidad, basándolo en una finalidad divina de lo mejor de lo posible, no por eso elimina este concepto el determinismo causal absoluto; tal determinismo domina, más bien, para, como una máquina, hacer realidad la finalidad propuesta. Y el concepto de finalidad se encuentra referido a una tendencia inmanente, entendida como una relación teleológica entre el mundo natural y el mundo moral. Este concepto garantiza la *perfectibilité* del mundo, y en consecuencia, no solo la armonía de todas las actividades de las mónadas, sino la representación cada vez más lúcida del universo en las mónadas, hasta llegar a la transformación del mundo en la más alta claridad de su contenido. Y en quinto

lugar: con su conceptuación procesual, y por primera vez desde Aristóteles, Leibniz da entrada al concepto de *posibilidad:* un concepto entendido lo mismo como *dispositio,* es decir, como desenvolvimiento en toda mónada, que como «reino de posibilidades infinitas», de las cuales el mundo existente es solo una realización parcial. La «disposición» es la contención virtual del predicado en el sujeto, una vez más con una tendencia rigurosa a la tendencia: «Omne possibile exigit existere». De otro lado, el «reino de las posibilidades infinitas», de las cuales el mundo existente solo representa una realización parcial, significa, pese a toda la pura localización teológica que da Leibniz a este reino, una ingente posibilidad de horizonte, el cual se extiende, por virtud de la «disposición», al mundo dado. Hasta aquí, es decir, desde la perspectiva del paisaje procesual, sobre los cinco puntos principales de una *teoría del desenvolvimiento del mundo sub specie perfectionis, en lugar de una teoría de la perfección del mundo sub specie aeternitatis.* En tanto que Leibniz expone la construcción escalonada inorgánica-orgánica-humana del Universo como el clímax de la clarificación, sitúa así mismo el proceso de este clímax, es decir, el proceso dinámico-pluralista también como una anticipación de la perfección. «Toda sustancia es algo así como un mundo para sí y como un espejo de Dios, o mejor dicho, del universo, al cual cada sustancia da expresión a su manera» *(Escritos filosóficos,* Gerhart, IV, pág. 434); a saber, de manera cada vez más clara y distinta. La autoactividad de las fuerzas y el autodesenvolvimiento de las cosas se alzan e intensifican sin interrupción con el fin último de una claridad que representa tanto la «máquina de Dios» como el «Estado de Dios», es decir, la más alta perfección. «Por virtud de esta armonía, los caminos de la naturaleza conducen por sí mismos a la gracia» *(Monadología,* párrafo 88). Esta es la utopía leibniziana del proceso universal, en lugar de la unidad spinoziana de naturaleza y gracia y la intervención trascendente de la gracia como la sostiene San Agustín. En este racionalismo desaparece también, desde luego, el «oscuro fundamento», la «tenebrosa carencia de fundamento» de Jacobo Böhme, en tanto que un *ab ovo usque finem.* A ello había de aludir posteriormente el Schelling de la última época, no sin otra intención oscura completamente distinta, a saber, una intención reaccionaria, pero, independientemente de ello, no sin llamar la atención sobre el hecho de que en lo que hay de aspiración, volición y dinámica en la tendencia de Leibniz se oculta algo más que el mero *logos* de la *ratio.* De aquí la distinción de Schelling entre el propuesto y volitivo *quod* y el *quid* racional dentro del proceso (insinuada ya aristotélicamente como distinción en-

tre el ὅτι y el διότι, y expresada por los escolásticos con su distinción entre la *quoddítas* y la *quidditas).* «El primer ente, este *primum existens,* es, por eso, a la vez, el primer ente casual (acaso primario). Toda esta construcción comienza, pues, con el surgir del primer ente casual—diferente a sí mismo—, comienza con una *disonancia* y tiene, sin duda, que comenzar así» (SCHELLING: *Obras,* X, pág. 101). Si se prescinde de la «mitología del declive» de este primer ser añadida por Schelling, la «carencia de fundamento», que Böhme había pensado como un factor de intensidad del proceso, nos aparece ahora como un inabarcable elemento del proceso. Porque si el crecimiento de la claridad cósmica solo tuviera exclusivamente elementos *racionales,* no habría nada que impulsara el crecimiento con un *agens* intensivo. Y de otro lado, si el proceso no tuviera que producir, que manifestar algo que no es absoluto *quidditas ab ovo,* no habría tampoco ningún proceso, no habría siquiera la categoría leibniziana de relación. En lugar de esta, en lugar incluso de las diferencias de claridad dentro de una pura *quidditas* lógica, no habría en absoluto diferencias y conexiones, sino coincidencia de todas las relaciones en una identidad sin proceso. Que es lo que ocurre muy consecuentemente con el racionalismo total de Spinoza, de acuerdo con su eliminación radical del proceso. ¡Pero de qué modo tan significativo procede finalmente el concepto del proceso en Böhme, desde el surgimiento oscuro e intensivo y su aurora! ¡Cuán inabarcablemente se hallan comprendidos bajo la categoría total del proceso tanto un *proceso de salvación* como un *proceso juzgador*; cómo se encuentran ambos referidos a algo negativo que hay que salvar y corregir por medio del proceso! Y en cada una de estas conformaciones el proceso tiene que ser ganado. Porque el proceso apunta a algo inacabado, a un no-deber-ser que se halla en su fondo, sin que, por eso, lo fundamente. Razón también precisamente por la cual Hegel—tan lejos como se hallaba de la *irratio* de Schelling, y por mucho que esta le criticara—iba a aceptar y a reconocer la vieja «resistencia» de Böhme basada en una «carencia de fundamento». Razón también por la cual las intenciones leibnizianas orientadas a la dialéctica iban a ser tan dinámicamente agudizadas por Hegel, a saber, por una trasposición a la negación del *agens* que impulsa el proceso. En tanto que tiende y compagina en cada momento esta, tenida como «giro nocturno y decisivo de la existencia», actúa constantemente en el *continuum* leibniziano un momento de la «carencia de fundamento», el cual es, de otra parte, también logificado. Pero con ello penetra una levadura, un elemento clandestino en el perfeccionismo leibniziano, más aún, en la idea del proceso como un

amor propio, un autoconocimiento de Dios desde la perfección: «Esta idea degenera en la edificabilidad e incluso en la insipidez, cuando falta la seriedad, el dolor, la paciencia de lo negativo» (HEGEL: *Obras,* II, página 15). En la perspectiva de proceso hegeliana, lo negativo, esta gigantesca potencia impulsora es justamente por ello la «disimilitud de la sustancia consigo misma», porque lo positivo es solo la «esencia» que llega a ser por su desenvolvimiento. La esencia, como lo que es en verdad, este algo en sentido propio, o bien, en el lenguaje de Hegel, este absoluto avanza plenamente a la cúspide del mantenimiento del mundo, o lo que es lo mismo, a su final. La temporalidad triunfa así como verdadero lugar de producción, por lo menos en el mundo del ser-para-sí; y así la esencia vive en su ser-para-sí solo como finalidad. Como dominante en esta tónica, el mundo en proceso se convierte en un *arquetipo-floración-fruto,* a diferencia del mundo del cristal. «De lo absoluto hay que decir, que es, en lo esencial, resultado, que solo al final es lo que es en verdad» *(ob. cit.,* página 16). La renovada y eminente loguización que, en la filosofía del proceso hegeliana, hace poner su mundo estrictamente sobre la base del pensamiento, hace también que todo lo material-intensivo, junto con la diferencia y la negación, consista en espíritu y solo en espíritu. Lo mismo que en Leibniz, e incluso más aún que en este, todos los predicados del resultado están muy lejos de ser verdaderamente *nova,* sino que se encuentran contenidos muy determinadamente en todo estadio, aunque no de modo claro y distinto. Se trata de la vieja barrera de la contemplación y de la anamnesis, incluso en las filosofías del proceso anteriores al marxismo. La anamnesis es siempre conservadora e impide, por ello mismo, la reproducción real de procesos reales, es decir, actuantes en lo nuevo. Y sin embargo, la línea que va de Eckart a Hegel, como la filosofía de la historia anterior agustiniana tan tensa en su trascendencia, abren una única disolución de la contigüidad, incluso de lo superior en lo sucesivo, del espacio en el tiempo, concebido, una vez más, como configuración final en tanto que resultado: es la línea del gótico, en lugar de Egipto en la filosofía.

EL CONCEPTO-ALERTA Y LO «ESENCIAL» COMO TEMA

Si bien no hay ningún pensamiento por razón de sí mismo, todo pensamiento, precisamente por ello, tiene que ser limpio. Justamente porque tiene detrás de sí una necesidad y un querer, este querer y su ser-pensado tiene sentido solo como progresivo, no como turbiedad. Los pensadores

mencionados anteriormente se hallaban, de esta manera, a la altura de su tiempo, si bien con distinto rango entre sí y entre sus tiempos, y sobre todo, con visión más o menos certera del núcleo aparente del espíritu universal. Pero, sin embargo, todos buscaron, idealistamente y tanto más materialistamente, de modo concreto, ese algo realmente existente que puede servir de apoyo al hombre. De tal suerte, que su andadura no pierda pie en la oscuridad y en la maleza a los cinco pasos de su casa; sino que abrieron caminos, se reconoció el camino como relación real, y el ser buscado entró en la conceptuación como algo aprehensible. Lo que constituye el gran rasgo del filosofar es que el ser, mostrado así como heredad, es decir, como casa y soporte, debería ser un todo en el que se hallaran abarcadas tanto las demandas humanas del momento como todas las manifestaciones externas. Las concepciones de este *totum* (basta pensar en el fuego de Heráclito o en la esfera pétrea hierática de los eleáticos) son tan distintas, que hay necios confusionarios de la rica investigación con el acartonado catecismo, que creen poder denominar la historia de la filosofía la más tajante refutación de la filosofía. En realidad, empero, los grandes y diversos conceptos, en tanto que tales, y no en tanto que representan las ideologías caducas de situaciones caducas, o incluso, disputas vanas del retroceso y decadencia sociales, no degeneran en absoluto en el relativismo. Muy al contrario, lo que estos grandes conceptos del mundo representan, a menudo en una envoltura perecedera, con una corteza tanto idealista como mecanicista, son sectores sucesivos o contiguos y, para decirlo menos estáticamente, territorios fronterizos de la realidad de modo complementario. Y así dice Leibniz, el omnicomprensivo, que no ha encontrado nunca un pensamiento totalmente falso, y si ello es excesivamente comprensivo, Hegel, en cambio, se halla libre de esta resonancia objetivista de lo universal, y ello, en primer lugar, cuando solo admite pensamientos significativos escalonantes, y en segundo término, cuando considera estos como revelaciones progresivas del contenido del mundo. Su defecto se encuentra en que expresa estas revelaciones como reproducciones concretas de sus categorías lógico-abstractas; su mérito, en cambio, en que libró finalmente a la historia de ser algo así como una colección de anécdotas, poniéndola de manifiesto como el desenvolvimiento progresivo de la conciencia científica del mundo. A ello hay que añadir otra característica, hasta ahora poco tenida en cuenta, de las grandes filosofías: el «llevar hasta el fin» sus pensamientos fundamentales, con el impulso volitivo, social-partidista en sí y en segundo término. El «llevar hasta el fin» constituye, en efecto, el específico paisaje desiderativo en las filoso-

fías, es decir, la perfección, para la cual se lleva hasta sus últimas consecuencias un motivo del conocimiento prometedor, una parte alusiva del mundo orientado hacia él. En su carácter utópico esto es, en parte, facilitado, y en parte, ocultado por el «llevar hasta el fin» formal de la consecuencia lógica, así como también por la totalidad arquitectónica del sistema. Facilitado, porque la consecuencia lógica hace suya la consecuencia volitiva-emocional, de modo semejante al vapor de la locomotora, que arrastra consigo los gases de la combustión poniendo así en movimiento el tren desde la caldera. De otro lado, la perspectiva de índole utópico-acabada queda oculta por el redondeamiento—casi solo interrumpido por Kant—de un sistema cerrado en las construcciones premarxistas de la filosofía; razón por la cual, lo tenido por «esencial» aparece, tanto como acabadamente existente, como, en la misma medida, como objetivamente concluso, es decir, sin frontera ni *novum*. Aquí también, como por doquiera, ejerce su influencia el viejo conjuro de la anamnesis platónica, la doctrina de que todo aprender es solo recuerdo de algo ya hace mucho tiempo contemplado, de un ente intemporal; este conjuro arqueológico oculta también, en forma del sistema concluso, el elemento nada arqueológico de la perspectiva del momento a lo «propio» o esencia. No obstante lo cual, esta perspectiva existe por doquiera en tanto que tal: *sub specie toto, sub specie aeternitatis*, es una perspectiva en la que se ha llevado hasta sus últimas consecuencias como imagen final, como imagen de perfección uno de los grandes arquetipos del mundo (movimiento, reposo, mar material, luz, cristal). A algo semejante se aproximaron Heráclito, Parménides, Demócrito, se aproximaron Bruno y Spinosa, se aproximó, de otro modo, Leibniz: toda una serie de pruebas del mundo, en diferentes sectores o fronteras, tras el ejemplo de la esencia. Y ante el materialismo de claridad meridiana, terso *por doquiera*, ante el árbol del mundo de Bruno, ante el cristal de mediodía de Spinoza, se alza, sobre todo, la misma conciencia perfeccionadora, se alza el optativo crítico: *¡Si efectivamente fuera así! ¡Si el mundo fuera, en efecto, tan entusiasmante como en Bruno, una cristalización tan sin sombras como en Spinoza!* ¡Si esta intensificación, incluso exageración de algo solo fragmentariamente existente, significara una solución del enigma del mundo! Este optativo tiene validez pese a la falta absoluta de historia en Spinoza, que hace comprender y maneja como un todavía-no el casi-no en el proyectado cristal del mediodía. El optativo tiene validez pese al dogmatismo racionalista del sistema, pese al panteísmo que pone al Dios de la naturaleza en lugar del negado Dios del cielo, y que significa, como dirá acertadamente Feuerbach,

la negación de la teología desde el punto de vista de la teología. En su sosiego irradiante, sin embargo, la sustancia de Spinoza—de modo semejante *cum grano salis* al sosiego de Giotto y de Dante en el arte—nos aparece como *correctivo* de la inquietud y de la finalidad del proceso en Leibniz. Las connotaciones y características de las imágenes filosóficas de la perfección se hallan, por eso, como vemos, bien lejos de todo relativismo, y más lejos aún de las negaciones subjetivistas de la verdad que se llaman pragmatismo o ficcionalismo. Pero igual de lejos se hallan las connotaciones indicadas de la anti-dialéctica que considera lo «propio» y la esencia de las cosas, o bien solo el *totum,* como algo ya acabado y estático, y para la que la perspectiva es solo una mirada dirigida a él o tras de él, y no a él como *tendencia misma del objeto.* La decisión reza aquí: el optativo, que acierta más o menos según las aproximaciones filosóficas a esta esencia, tiene que convertirse en *cometido,* a fin de conocer lo «esencial» en crecimiento y manifestarlo, a la vez, también en crecimiento. O dicho de otro modo: lo esencial necesita hombres para su manifestación cada vez más idéntica. Y esta teoría-praxis, la más fundamental de todas, es la moraleja del corregido paisaje desiderativo en la filosofía.

Desde este punto de vista, nada hay más erróneo que la frase estereotipada de que algo es demasiado hermoso para ser verdad. Hay que pararse a examinar la frase, sin afirmar, desde luego, nada de antemano sobre este algo hermoso, pero sin negar tampoco nada en él. Lo que quiere decir, que todo contenido valorativo—y sobre todo el supremo—con que se halla revestido el verdadero ente, requiere más que nunca el concepto alerta. Este concepto no es, de ningún modo, simplemente destructor de valores, al estilo de un miserable positivismo, siempre, en último término, subjetivista, pero sí es con agudeza sin par *(corruptio optimi pessima)* el corrector. Por cuya razón, designaba Aristóteles la proposición científica como una proposición que, a diferencia de la proposición desiderativa, se nos presenta como verdadera o falsa. Lo que significa únicamente, desde luego, que las frases desiderativas, de índole positiva o negativa, aun cuando se refieran a algo objetivamente posible, están referidas siempre a algo que no ha acontecido plenamente aún o a algo que no es completamente dado, por cuya razón no son totalmente afirmables ni negables. No obstante lo cual, todas las proposiciones desiderativas, en tanto que objeto científico, se mueven en la esfera de una verosimilitud mayor o menor respecto a la verdad o al error; una verosimilitud que se determina según el mayor o menor grado de posibilidad objetiva del contenido de la proposición desiderativa. Posibilidad, es decir, existencia par-

cial, de ningún modo existencia suficiente de condiciones para su realización; esta posibilidad es la que constituye la esfera en la que no hay nada que pueda ser demasiado hermoso para no ser verdadero en el futuro, de acuerdo con las condiciones dadas. Una esfera, en la que la verdad, precisamente como verdad de la esencia, con la plena y vieja resonancia áurea del ser-en-verdad no tiene ni siquiera que precaverse en ningún caso de ser edificante. En ningún caso, o lo que es lo mismo: tras su *corrección* por un conocimiento detallado del proceso real tal y como tiene lugar, de la posibilidad objetivamente real en la que la realidad total en proceso es sustanciada como una realidad de la capacidad en proceso. Esta corrección ha tenido lugar por obra de Marx, sin poner término, ni mucho menos, al tema de que el mundo sea modificado hasta hacerlo cognoscible en la manera humana deseable, y de que la esencia se haga la de un hogar comprensivo. Sin prisas, no pasando páginas con objeto de llegar pronto al final; sin abultamiento de algunos factores, o incluso sectores, a fin de empobrecer el mundo idealista, pero también vulgarmaterialistamente. En suma, sin cosificación idealista de abstracciones, como las que ponen al mundo de cabeza, convirtiendo el predicado en sujeto, buscando el *prius* en el espíritu en lugar de buscarlo en los intereses y en las relaciones materiales. Y en último término, también sin aquella resonancia cómica de la anamnesis, tal y como si lo «esencial» estuviera ya producido y no se nos diera como *ens perfectissimum*, sino ya como *ens realissimum*. Justamente porque no es así, porque no lo es en el fundamento, el concepto-alerta y su praxis tiene presente incansablemente el *verum bonum* durante su labor y después de ella, con la mirada en la materia altamente organizada. Con una luz cristalina de spinozismo, el mundo se encuentra en la *pre-apariencia filosófica*, tal y como aparece sin nada inesencial, más aún, sin ninguna inesencia verdaderamente real. Y en el horizonte, el tema que va del amor *fati* al dominio del destino inteligido, y del amor *dei intellectualis* a la compenetración con el mundo, pero con un mundo adecuado y tal y como debe ser.

Dos proposiciones desiderativas: la virtud adoctrinable, el imperativo categórico

El pensamiento sobrio es especialmente adecuado cuando no es, a la vez, pobre. Un pensamiento audaz es especialmente precioso cuando conoce los límites que él ensancha. No obstante lo cual, hay casos en los

que es preciso disparar por encima de las barreras, e incluso por encima del blanco, si se quiere dar en la diana. De igual manera, en sentido contrario, que es una fórmula de toda vileza tomar las cosas como son, con la intención de dejarlas tal como están. Hay, por eso, no solo grandes visiones del mundo, sino también proposiciones filosóficas singulares que, desde el puro punto de vista de los hechos, son falsas y que, sin embargo, y en tanto que queda en ellas algo que desear, no están liquidadas totalmente según el criterio de la verdad. Bien porque por ellas y en ellas surge el deseo: ¡ay, si las cosas fueran así! Bien porque estas proposiciones son falsas según los hechos—al menos parcialmente—porque afirman algo para lo que no ha sonado todavía la hora, porque lo hacen de modo precipitado, porque son prematuras. También aquí es el deseo el padre del pensamiento, pero no, como tan a menudo ocurre, de un pensamiento necio, exagerado o incluso mendaz, sino de un pensamiento anticipador, al bien, es posible, de modo exagerado. Un pensamiento de esta especie puede influir también posteriormente de manera más sobria que muchos clichés y consejos derivados de lo existente y que, en su tiempo, fueron tenidos como maravilla de factividad. No hay duda, es verdad, que la constatación estricta de cómo las cosas son y de cuál es su situación en el momento es indispensable y no puede ser nunca bastante estricta. Pero una cosa es constatar esta situación en cosas nefastas, y otra afirmarla o tenerla por inmodificable. Y así ya uno de los Siete Sabios decía: «La mayoría son los malos». Lo que no se halla muy lejos de la sentencia de Hobbes, exacta casi siempre hasta hace poco, de que el hombre es un lobo para el hombre. Ahora bien, de lo que se trata es de no asentir a tales afirmaciones, de conocer las causas que las han provocado, pero que no tienen por qué provocarlas para siempre; sabiendo qué nefastas son todavía muchas cosas, pero sabiendo también profundamente qué buenas pueden ser. Esto último está implícito, aunque de forma precipitada y en un contexto abstracto, en algunas proposiciones filosóficas que, de otra manera, no pueden entenderse adecuadamente: así, p. ej., en la frase de Sócrates de que nadie comete el mal voluntariamente. Tales proposiciones comparten su, digamos, alegre precipitación con muchas proposiciones deliberativas de menor categoría; teniendo, a la vez, el defecto de que no parecen tener en absoluto conciencia de su deseo. No obstante lo cual, estas proposiciones están dispuestas de tal modo, que callan el deseo solo tímidamente, junto con el conocido distanciamiento de la afirmación y del suelo en que hunden sus raíces. En esto consiste la afinidad de la seriedad de estas proposiciones con la seriedad invisible y leve del humor,

el cual carece, por su parte, de precipitación, pero deja las cosas tal y como son, porque tiene a la desdicha por menos importante, por mucho menos importante que a él mismo. Y sin embargo, las proposiciones de la índole dicha no tienen en absoluto de común con el humor su sonrisa, pero sí, en cambio, el escapismo, un escapismo tan inconcebible, a menudo, empíricamente, pero que no tiene nada de fuga, sino que se halla perfectamente asentado. De tal suerte, que en tales proposiciones no solo las ideas, sino también las cosas, se hallan en una ligera contigüidad, en una elevada pre-apariencia. La cual, como tal, no flotaría ni tendría que flotar en el aire, si, por doquiera, las cosas fueran tal y como deberían ser.

Tomemos, p. ej., la frase de que nadie comete el mal voluntariamente. Al decir esto, Sócrates afirma mucho más que si solo afirmara que la virtud es enseñable y aprendible. Y afirma también más que la identidad de virtud y evidencia, en el sentido de que la verdadera virtud consiste en saber, o más restringidamente, que, en último término, no hay más que una virtud: el saber. Y ello, para Sócrates, en el sentido de que solo es admisible un saber acerca del bien, ya que de los árboles no se puede aprender nada y sí, en cambio, de los hombres en la ciudad; por lo cual, un saber de los árboles o de cosas más lejanas de la buena conducta, que es lo único que importa, no tiene utilidad ninguna. Todo ello lleva a Sócrates en su *Apología* incluso a la gran frase de que él no sabe si la muerte es un mal, pero que obrar mal es un mal, eso sí lo sabe. Y como esto es cognoscible, enseñable, aprendible, Sócrates puede llegar a la afirmación—casi absurda en aquel lugar y momento—de que el hombre, una vez conocido qué es el bien, no es capaz de hacer el mal. El saber del bien, como tal, es siempre lo más fuerte, y no puede ser superado por ningún apetito; lo que importa, por eso, es despertar la aptitud ética y la Εὐπραξία, la feliz utilidad general del obrar. No se trata de mejorar la voluntad, sino solo el conocimiento. Como auténtico «ilustrado», Sócrates, desde luego, emancipa así al hombre de una tradición sombría, y a menudo, bárbara. Lo que Kant proclama, lo proclama él también: «Ilustración es la emancipación del hombre de la minoría de edad de que él mismo es culpable.» Pero como se ignoran los apetitos, así se ignora también la *terquedad* de no querer y no hacer el bien. «Es mi voluntad ser un malvado», dice Ricardo III; es decir, que muy en contra de la alta opinión de Sócrates, posee la libertad psíquica para hacer el mal (y el mal es solo un concepto alternativo del bien), a pesar de conocerlo. Y se eliminan, sobre todo, absolutamente las *condiciones* en las que viven los hombres, y por las cuales está determinada su voluntad de modo

mucho más urgente que por cualquier evidencia abstracta del conocimiento ético. Aquí no es preciso decir más sobre la, al parecer, absurda, más aún, sobre la absurda equiparación socrática de virtud y saber, y lo dicho tiene solo el objeto de procurar un contraste para el verdadero sentido, pese a todo, de tal equiparación. En esta equiparación, no hay duda, el deseo es el padre del pensamiento, pero no se trata de un deseo absurdo, erróneo en todos sus extremos, sino de un deseo formulado prematuramente. Una vez ordenadas todas las relaciones que apartan al hombre del obrar del bien, más aún, del conocimiento auténtico y libre de ideologías de ese bien, no hay duda de que no es difícil el influjo del conocimiento sobre la acción. No es preciso siquiera esperar la transformación de todas las relaciones (se trata fundamentalmente de las relaciones de propiedad), porque su misma transformación, si es concreta, estará determinada predominantemente por el conocimiento de lo justo. La mera miseria solo se convierte en fuerza revolucionaria por el conocimiento que tiene de su situación y de la verdadera *eupraxia,* y el deber ético de provocar aquí un cambio surge inexorablemente de un saber que, precisamente en este caso decisivo, no deja de ser, ni mucho menos, un saber de la «virtud». O lo que es lo mismo: la proposición de Sócrates no es todavía verdad en su lugar y tiempo, pero tiene, por así decirlo, la ventaja de hacerse cada vez más verdadera, de poder hacerse cada vez más verdadera. Sócrates no decía, sin más, que el hombre es bueno, sino que la virtud es el único ser humano *verdadero.* Y para hacer voluntariamente este algo verdadero, es preciso, en primer término, que nadie esté obligado contra su voluntad, es decir, so pena de aniquilamiento, a soportar o a realizar el mal, y en segundo término, el bien tiene que haberse hecho tan conocido como reconocido. En una relación finalmente amable, amablemente posible de hombre a hombre, en esta *eupraxia* tan prematuramente supuesta por Sócrates, solo en ella puede hacerse inevitable el bien conocido. Ningún hombre, desde luego, realiza voluntariamente el mal, pero solo si, de acuerdo con la imagen desiderativa de esta proposición, se modifican las relaciones que hacen absurdo al hombre, que le impiden el conocimiento.

Tomemos ahora la proposición, mucho más deseable, de que el hombre no debe ser nunca un medio, sino siempre un fin. Esto nos lo enseña Kant, y que lo que se nos dice con ello, en primer término es solo una exigencia, es desgraciadamente evidente. Traducida a términos individuales, esta pretensión nos dice: «El hombre es suficientemente desventurado, pero la humanidad en su persona tiene que serle sagrada». Proyectada

socialmente, la pretensión reza: «Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda servir, a la vez, como principio de una legislación general, o lo que es lo mismo, que si se intenta pensar la máxima de este obrar como una ley general cumplida, no surja de ello ninguna contradicción.» Como es sabido, esto es lo que manda el imperativo categórico, como supuesta ley autónoma interna de la pura razón práctica *a priori*. Y una vez más—como *mutatis mutandis* en la equiparación socrática del saber y la virtud—nos salen al paso entremezcladas perplejidad, repulsa y admiración. Y ello según pensemos el panorama de esta proposición ética en su lugar y tiempo, o bien lo pensemos utópicamente, en el contenido de futuro apuntado con ella, legítimamente apuntado con ella. En la proposición kantiana lo primero que nos salta a la vista como extraño e insostenible es su excesiva interioridad, su frío formalismo, su amalgama de prusianismo y *citoyen*. Pero ello con tal lejanía del viejo Adán y de los restos terrenales, que, refiriéndose precisamente a esta proposición, pudo decir Jean Paul que Kant significaba en sí todo un sistema deslumbrante de estrellas fijas. El imperativo categórico, no hay duda, es intensamente *interiorizado*, y en él es decisiva, como buena voluntad, la actitud que rige la acción. Y muy prusianamente, esta actitud es presentada como una actitud en la que nada cálido, ninguna inclinación puede jugar papel en el obrar del bien, so pena de no ser ya pura. El único sentimiento permitido es el muy áspero denominado respeto por una ley moral que manda sin más. Raramente se ha enmascarado con tal acritud, incluso tan desabridamente algo puro, a fuerza de ser puro, pocas veces se ha puesto a buen tiempo tan mala cara. El imperativo categórico es, sin duda, muy *formal*, es decir, que la actitud moral tiene que mostrarse en la forma, no en el contenido del querer. Ni su impulso, ni su motivo, ni su criterio tienen que llevar en sí nada congraciante, nada que caracterice a la ley moral por algo distinto a su propia fuerza de obligar, distinguiéndola así de todos los meros «consejos de la prudencia», de toda consideración de fines accesorios o sus consecuencias. Estos últimos solo fundamentan imperativos impuros, es decir, hipotéticos, imperativos que cambian en la misma medida en que la situación cambia, mientras que la verdadera ley moral, en tanto que ley que manda incondicionalmente, es y tiene que ser precisamente un imperativo categórico. Justamente por ello, según Kant, un criterio tiene que ser puramente formal, es decir, independiente en su contenido tanto de las alternativas de la situación como de los cambios históricos, más aún, un criterio tan formal en lugar y tiempo que Kant no encuentra otro que el derivado de la lógica formal. Este criterio es el

de la incontradictoriedad, de acuerdo con el cual la posibilidad de pensar una máxima como ley seguida en general es lo único que decide y determina su carácter moral. Según ello, el hombre no puede querer que se mienta en general solo porque la mentira contradice el concepto de la expresión. O bien, el hombre no puede querer el quebrantamiento de un depósito, porque el quebrantamiento contradice el concepto del depósito como una suma destinada a ser devuelta. Más formal no se nos ha mostrado, en efecto, ninguna moral, ni siquiera la más afanosa moral de la reflexión; a fuerza de pureza, la virtud de la actitud pura necesita un *collegium logicum* como contraste de su metal. En último término, sin duda, también el imperativo categórico es en gran medida *ideológico,* es el bordón prusiano más el reino idealizado de la burguesía. Incorporado a la propia ideología, el bordón prusiano se tuvo incluso como el elemento más intenso en la ética kantiana, y en este sentido fue, o bien rechazado por las víctimas del deber por el deber, o bien ensalzado por los prebostes, cuando no por los matarifes. Como si, en efecto, la ley moral absoluta nos apareciera como imperativa ilimitadamente frente a los impulsos naturales de la criatura, frente a la voluntad del monarca absoluto, frente al súbdito humano. Sea de ello lo que quiera, mucho más claramente que el bordón, lo que se encuentra en la ética kantiana es—enmarcado ideológicamente—el reino idealizado de la burguesía surgida del ciudadano medio. Aquí no hay monarca alguno, sino la igualdad formal de todos ante la ley, frente a los privilegios estamentales, y tanto más, contra la moral privilegiada de los señores; todo ello como abstracción reflexiva típicamente alemana, sin derribar nada. El *citoyen,* que en la ideología de la Revolución francesa se había alzado idealmente y sin mediación sobre el negociante real de la clase burguesa, es ahora espiritualizado y abstraído en un término general, convertido en humanidad. Con lo que, sin embargo, se nos muestran asombrosas conexiones muy próximas entre la gran altura normativa y el negociante real; así, p. ej., en el criterio mencionado para la generalidad de una máxima, es decir, en el caso del depósito. En este sentido, la proposición ética fundamental kantiana no solo no es formal, no solo no es pura razón práctica sin consideración a motivaciones empíricas, a una sanción heterónoma, es decir, fuera de su pura autonomía. Lo que hace la proposición kantiana es, más bien, decidir cuáles son las máximas adecuadas como principio de una legislación general, la cual, en último término, ni es a-empírica ni tampoco incondicionalmente autónoma. Lo que la proposición hace es decidir de acuerdo con las consecuencias que se derivarían de su validez general dentro de la

sociedad burguesa. Esta es hasta tal punto la dimensión burguesa de los criterios morales kantianos, que, precisamente en lo que se refiere al depósito y a su quebrantamiento, Kant no se plantea en absoluto la cuestión que Hegel—de modo nada antiburgués—iba a plantearse muy pronto radicalmente: «Pero, supuesto que no hubiera en absoluto depósito, ¿qué contradicción habría en ello?» *(Obras,* I, pág. 352). Y con ello basta sobre la transitoriedad de una proposición ética tan profunda, de una proposición que se nos muestra, sin duda, como un sonido de campanas sobre todo lo efímero, que, lacónica como una campana y desprovista de todo susurro amorfo, apela a una reconcentración íntima y general, formal y conforme, pero que, sin embargo, rinde culto a un concepto del deber que, en su mitad, lleva más en sí de Königsberg en Prusia que de Marsellesa.

Ahora bien, ¿y si la proposición de Kant, tan rígida al parecer, se anticipara justamente a su época? ¿Y si en su dirección contuviera una audacia y una dicha que solo esperaran, al fin, poder mostrarse en efecto? ¿Y si todos los reparos en ella no fueran más que un contraste, desde el que se destacara algo muy digno de reflexión que se dibujara en un futuro próximo? Porque la exigencia kantiana, *fundamento de todas las otras exigencias,* de que el hombre no puede ser nunca tenido como medio, sino siempre como fin, no es una exigencia burguesa, más aún, es una exigencia que no puede ser nunca cumplida en una sociedad clasista. Todas las sociedades clasistas, en efecto, descansan, aunque de muy distinta manera, sobre la relación señor-siervo, sobre la utilización de los hombres y de su trabajo para finalidades que no son las suyas. El hombre como finalidad única: por muy general que se dé este «humano», y más aún, la abstracción «la humanidad en el hombre» en el pensamiento kantiano, y también posteriormente en Feuerbach, no hay duda de que ello significa, sin más, la negación de la explotación. Se trata de una repulsa meramente moral, sin duda, porque a la razón práctica de Kant le falta, por razón de la miseria alemana, toda praxis verdadera: pero, sin embargo, se alza como un tribunal frente a la explotación. Y tanto frente a la explotación del hombre como frente a las guerras de conquistas, tan unidas la una con las otras: todo ello desde el punto de vista de un principio moral, pero también desde el punto de vista de un futuro cercano. El imperativo categórico no permanece aquí rígido, de igual manera que no queda limitado ni puede, en último término, quedar limitado, al reino idealista de la burguesía. Así nos lo iluminan unas palabras de la *Disputa de las Facultades* (1798), uno de los últimos escritos kantianos, palabras que son

trueno y rayo sin piedad por la burguesía o el feudalismo: «Porque frente a la omnipotencia de la naturaleza, o al menos, de sus causas superiores inalcanzables para nosotros, el hombre es solo una pequeñez. Ahora bien, que el soberano de su misma especie le tome y le trate como tal, manejándolo, en parte, animalmente, como mero instrumento, y en parte, enfrentándolo en sus disputas para *hacerlo matar, esto sí que no es una pequeñez, sino una inversión del mismo fin último de la creación* (*Obras*, Hartenstein, VII, págs. 402 y sgs.). Del fin último de la creación: con este concepto Kant no significa una realidad empírica, pero tampoco ninguna aparente realidad teológica. Lo que con ello significa es el deber ser de la ley moral y su realización por el desarrollo histórico—sobre todo, futuro—del género humano. Con ello, empero—y es lo que fundamenta la ética tonante de la proposición kantiana—se entra en contacto con un estrato cargado en Kant de modo muy especial con el *pathos* utópico. Y ello significa que la mera idealización de una especie ideológica (la del reino de la burguesía), por muy segura que se nos ofrezca en el lugar y en el tiempo, se halla penetrada de un indicativo muy distinto. Se trata, hablando lógicamente, de un indicativo de los conceptos axiológicos—en este caso de un «deber ser»—que no capitula sin más frente a lo dado. Y no capitula, porque los conceptos axiológicos de que aquí se trata (y solo se habla ahora de un valor real, es decir, humanamente progresivo) representan los contenidos desiderativos, volitivos y tendentes de una clase en ascenso, aunque no llegada a pleno poder, y que por ello, dada una suficiente fundamentalidad, implican el contenido radical de toda la lucha humana de liberación. Este concepto axiológico no está simplemente abstraído de hechos dados, sino de tendencias; lo que significa, como consecuencia, que tal concepto no puede ser corregido, refutado o confirmado sin más por una cierta *amplitud* de la experiencia, sino, por así decirlo, solo por una *prolongación de la tendencia*, es decir, por la realidad *acontecíente* de lo que surge, de lo capaz de triunfo. A esta clase pertenecen, no solo, de modo eminente, los conceptos axiológicos socialistas ya maduros, sino también, aunque salvando las distancias, los conceptos axiológicos burgueses radicalmente revolucionarios, aunque prescindiendo de los elementos ideológicamente pasajeros o meramente ilusorios que se daban mezclados con aquellos. Y así, p. ej., los contenidos del Derecho natural revolucionario-burgués, en tanto que referidos a la inalienable dignidad humana, no fueron refutados en su tiempo por ningún dato del Derecho o del Estado existentes; al contrario, fue Rousseau quien refutó estos últimos. La frase de que tanto peor para los hechos, si una teoría

no coincide con ellos; esta proposición tan insostenible en el campo de todos los conceptos no-normativos, es, sin embargo, sostenible y nada grotesca en el campo de un deber-ser progresivo-concreto. Más aún, a diferencia del sedicente jusnaturalismo de Christian Wolff, e incluso de un Pufendorf, lo que constituye el honor del Derecho natural de Rousseau es que no buscó en absoluto la piedra de toque de su justeza en la «experiencia» dada, que era la del feudalismo; para el revolucionario burgués ello hubiera sido la acreditación de su error, más aún, de su traición. Y consideremos en el sentido aproximativo kantiano la proposición del imperativo categórico, en tanto que perteneciente al deber-ser, al «fin último humano de la creación», y consecuentemente *sub specie aeternitatis vel substantiae humanae.* Y el resultado de esta consideración es el siguiente: el imperativo categórico traza un deber-ser *que, contra lo que pudiera parecer en su circunstancia original, no puede ser realizado, ni siquiera de modo aproximado, en ninguna sociedad clasista.* Kant señalaba la incontradictoriedad como el criterio para poder pensar una máxima del obrar como ley de obligatoriedad general; un criterio, desde luego, desesperadamente formal. Y sin embargo, si la contradicción no es amparada por el *concepto,* ni menos por conceptos de pura moral de negocio (como en el mencionado quebrantamiento del depósito), si la contradicción se da, en cambio, en la *misma máxima de la voluntad,* entonces sí poseemos un criterio que puede decidir acerca de la permisibilidad o no permisibilidad moral de una acción como revestida de validez general. Y la decisión hace entonces imposible, en una sociedad clasista, el cumplimiento del *imperativo categórico en su totalidad,* no solo en casos aislados. Porque ningún proletario puede querer que la máxima de su obrar pueda ser pensada como principio de una legislación general que incluya también a los capitalistas; esto sería, en efecto, no moralidad, sino traición a sus hermanos. Con ello se provocaría precisamente la contradicción más disparatada en la actitud moral, más aún, el impedimento radical del imperativo categórico por virtud de él mismo. Según las propias palabras inequívocas de Kant, el imperativo categórico se hace imposible en una sociedad cuyos soberanos tratan a los hombres, «en parte animalmente, como instrumento de sus intenciones, y en parte, enfrentándolos en sus disputas para hacerlos matar». Se hace no menos imposible en el mundo capitalista que iba a venir después de Kant, en el mundo del engaño que Hegel llama «el reino espiritual animal». El imperativo categórico encierra en sí de esta suerte un *humanum,* tan poco abstracto-general y tan claramente anticipador-general que, con su panorama del hombre, no tiene

cabida en ninguna sociedad clasista. Con su claro sentido optativo tras de sí, esta proposición categórica se nos presenta casi como una *fórmula anticipadora de una sociedad no-antagónica, es decir, de una sociedad sin clases en la que únicamente es posible una generalidad real de la legislación moral.* Solo aquí se da—con la máxima individual como principio general—aquella transformación de las «*forces propres* en fuerzas sociales» profetizada por Marx; de acuerdo con una *solidaridad total hecha posible.* De esta suerte, bajo estrellas que él mismo calculó, pero que no pudo ver, el imperativo categórico se convierte en parte de una fórmula de solidaridad sin clases; su aparente ámbito grisáceo está, en verdad, lleno de un lejano entusiasmo.

El fragmento de Anaximandro o el mundo que se equipara a sí mismo

No hay pensamiento sin una necesidad anterior, pero la perplejidad permanente sobre algo lleva más lejos. La perplejidad y el asombro, no solo sobre algo que surge repentinamente, sino también sobre lo acostumbrado. Más allá del «cómo» de un ser, puede también impresionarnos el hecho de que, en absoluto, algo sea. El mundo se nos presenta así como algo extraño, y esta extrañeza nos impulsa a pensar y seguir pensando sobre ella. A ello se debe que la afirmación ya mencionada de Empédocles, tan diversamente formulada, a saber, que solo lo igual puede concebir lo igual, no haya dejado de ser controvertida. No, por lo menos, por el pensamiento de la *cuestión,* de la transformación de lo acostumbrado en algo sorprendente y de ninguna manera evidente; una cuestión que, en realidad, comienza ya con la aprehensión como percepción. Por esta razón, Anaxágoras, al contrario que Empédocles, dice que las propiedades de los objetos solo pueden ser aprehensibles por nosotros por medio de su contrario; es decir, que lo igual solo puede ser sentido, concebido, por medio de lo desigual. A ello se añade la observación extraordinariamente sutil, sabedora de la perturbación, de que, por razón de lo opuesto, toda percepción tiene lugar ηετά λύπης, es decir, «unida a un malestar»; si bien, y por la misma contradicción, solo lo visible descubre lo invisible (fr., Diels, 26 *a*). Desde luego, solo lo frío percibe lo caliente, solo lo amargo lo dulce y al contrario, de la misma manera que solo el enfermo conoce *a contrario* lo que para el hombre sano es solo imperceptible, la salud. Más aún, el asombro mismo presupone una relación discorde con el mun-

do, aun cuando no sea una relación que tenga que seguir siendo discorde ni que se quiera que siga siendo discorde. Con un mundo en el que no predomina, es cierto, como entre los primitivos, la intemperie, lo estremecedor, pero que sigue siendo aguijón para la cuestión, connotación de algo no absolutamente evidente, ni totalmente cristalino en el mundo que es o que hasta ahora ha sido. En este sentido, Anaxágoras ha completado muy significativamente con su *dictum* de la desigualdad relativa entre sujeto *cognoscente* y objeto el *dictum* de la igualdad de Empédocles. Y lo ha hecho con una mirada llena de consecuencias a lo que el mundo deja que desear, por así decirlo, en evidencia lógica, pero también metafísica. El gran problema lógico ha sido siempre, en efecto, la relación de lo singular e individual con lo general, de lo múltiple con lo uno omnicomprensivo. Lo singular e individual, la multiplicidad fáctica de los fenómenos ha sido siempre una piedra de escándalo para la ecuación pensamiento-ser, y ello, hay que decirlo, de una manera muy fructíferamente inquietante para el idealismo. Esta inquietud se hizo plenamente visible en el nominalismo de la Baja Edad Media, cuando lo singular y múltiple fácticos hicieron saltar en pedazos los «universales», es decir, los conceptos genéricos que tan homogéneos se presentaban al pensamiento lógico. La cisura entre evidencia lógico-general y dato singular fáctico, totalmente insalvable para el idealismo, se precisó, más adelante, en la distinción de Leibniz entre las *vérités éternelles* de naturaleza matemática-moral-metafísica y las *vérités de fait*, no deducibles de aquellas, es decir, no evidentes lógicamente, sino solo verdades de la experiencia que se nos imponen empíricamente. Solo Hegel apuntó la unidad dialéctica de las contraposiciones abstractas entre lo singular y lo general, una unidad que Marx ha entendido materialmente; de acuerdo con lo cual, todo lo singular actuante es lo singular de un algo general, y todo lo general concreto es lo general de un algo singular. Pero el otro aguijón de la cuestión de la desigualdad, de la inevidencia de los múltiples singulares, y sobre todo, del ser mismo del mundo como un mundo que no es en absoluto panlógico, ni en absoluto cristalinamente acabado, este aguijón no ha desaparecido tampoco materialistamente, y mucho menos materialista-revolucionariamente. Hay, en efecto, como se ha visto, y precisamente en los ideales revolucionarios, un deber-ser con evidencia (de ninguna manera solo lógico, sino humano en su mediación y en su contenido), que, frente al mero hecho, cuando éste es inadecuado al ideal, ni arría la bandera ni entrega la espada. La razón revolucionaria es, más bien, una anticipación que los contratiempos pueden corregir, pero nunca la aniquilan

ni la refutan en su fundamento. La unidad real de pensamiento (aquí de un pensamiento revolucionario-total) y el ser del mundo tiene todavía que ser encontrada; no se trata, ni mucho menos, de un dato dialéctico, sino, en su sentido más eminente, de un cometido dialéctico. Hasta la frontera de su plenitud tiene validez el proceso histórico, cuyo curso no existiría si fuese algo que no debería ser. El verdadero pensamiento, por ello mismo todavía inacabado, es el arte de la ruta adecuado hacia el hogar a través de este «estar en camino».

Pero el asombro sigue efectivo, se mezcla a lo largo del camino. Y se vende harto caramente, al precio de ser postulado prematuramente como «esencial». El cual parece ser tanto más valioso, pese a que, dada la malignidad que se extiende por el mundo, lo único que puede ser es una pre-apariencia intencional. Desigual-igual. Igual-igual. Bien significativo es que exactamente la primera frase que se nos ha conservado de uno de los primeros pensadores europeos contenga el asombro doloroso de lo dispar y en seguida su concordia. Me refiero al fragmento de Anaximandro: tan susceptible y necesitado, como pocos posteriores, en lo que se refiere a su oscuridad y a su hogar buscado. Pese a toda su oscuridad, el fragmento es el de un materialista que quiere interpretar el mundo desde sí mismo, de un pensador primigenio, aunque, de ninguna manera, sencillo. En la traducción de Diels *(Die Fragmente der Vorsokratiker,* 1912, página 15), el fragmento reza así: «Comienzo de las cosas es el infinito (ἄπειρον, la materia originaria informe, inagotable). Y si aquí se halla su nacimiento (γένεσις), también su muerte según la necesidad (χρεών). Porque las cosas pagan las unas a las otras (ἀλδήλοις) pena y sanción (δίκην καί τίσιν) por su injusticia (ἀθικία) según el orden del tiempo (τάξιν)». El problema de este fragmento es evidentemente, por un lado, la multiplicidad de las cosas singulares (τῶν ὄντων), del ente en plural, y también el perecimiento «según la necesidad» (χρεών, quizás también «uso»), es decir, lo muy in-evidente de la perecibilidad, también del hombre. La «solución» del problema está apuntada, en primer lugar, por la pena y sanción, es decir, por una especie de reparación del nacimiento de las cosas en su multiplicidad; y a continuación, en el perecimiento de las cosas va implícito, sin duda, también el retorno al *apeiron.* Si bien es seguro que la importante palabra ἀλλήλοις (es decir, pagando pena y sanción «unas a otras recíprocamente», no solo al *apeiron*) no es interpolada, aun cuando falta en el doxógrafo Simplicios, el *apeiron* es, como último lugar de retorno (como, más adelante, el fuego primigenio «indiviso» de Heráclito), pese al trasfondo de este perecimiento, un «ir al fundamento». Las cosas

singulares escapadas de su propia medida, y también del *apeiron* tienen, por eso, que pagar δίκε (sanción, y en términos generales, justicia) por su ἀδικία (perversidad, literalmente y en sentido más general: injusticia) según la τάξις (orden, o quizá mejor, norma penal) del tiempo (cf. en sentido asombrosamente afín: «La historia universal es el tribunal universal»). La *dike* misma que, de esta suerte vigila el orden del tiempo, era considerada en la mitología, siguiendo a Herodoto, como una de las tres Horas, junto con Eunomia, la buena ordenación, y Eirene, la paz. Pero lo más interesante es que las Horas, una de las cuales era Dike, eran originariamente diosas del aire y del viento y se transformaban después en las diosas de las estaciones, de tal suerte que Dike, que era mencionada como hija de Cronos, no de Júpiter, podía incorporar fácilmente la justicia de la sucesión temporal, el tribunal universal como historia universal. La contradicción de Dike, la *adikia* perseguida por ella, se halla íntimamente unida con el mundo de la desigualdad de Anaximandro, con ese mundo de la evidencia que ha de constituirse a sí mismo. Como ya se ha indicado, *adikia*, la injusticia, es, en primer lugar, la multiplicidad de las cosas singulares, y en segundo lugar, en conexión precisa con esta singularización y su soberbia, su perecimiento. Esto nos lleva en Anaximandro a lo asombroso de una temprana dialéctica objetiva; pero antes de que nos detengamos en ello es necesaria una precisión relacionada con la perspectiva. De un filósofo, sobre todo de un filósofo primitivo, no debe nunca extraerse nada que no se halle ya en él y de modo constatable; no hay ninguna hermenéutica, a no ser una hermenéutica descarada y decadente, es decir, lo contrario de una hermenéutica que no se base en ese arte estricto de la lectura que llamamos filología. Ahora bien, en todo filósofo importante, es decir, capaz de tradición cultural, hay siempre algo implícito: no solo haber pensado en su circunstancia, no solo haber pensado su tiempo, sino haber aprehendido como filosofía, en perspectiva filosófica, motivos permanentes del tiempo. En otro caso, todos los grandes pensadores, todo lo que ha sido creado de grande, no sería más que sueño del pasado, inútil de despertar, o mejor dicho: soñadores que duermen de por sí para aumentar su única embriaguez, la embriaguez *defaitiste*. En lugar de citar los filósofos del pasado como algo no fenecido, es decir, como algo exigente y que actúa todavía en el futuro mentalmente y de modo continuado. Este es también el caso con la dialéctica originaria y precisa de Anaximandro, el gran testimonio de la luz, aducible y que, de modo asombroso, supo concentrarse sobre la *adikia*.

Lo decisivo es aquí su teoría de cómo las cosas más diversas y pere-

cederas llegan a ser. Cómo el calor y el frío, el grosor y la pequeñez surgen del mismo *apeiron* carente de cualidades, y cómo, sin embargo, estas contraposiciones se combinan constituyendo los elementos, el agua, la tierra, el aire, el fuego. Pero así se produce también la situación de un desequilibrio permanente de estos elementos entre sí, más aún, de una invasión, de un predominio o *adikia* de los unos sobre los otros, y al revés, de tal suerte, que el agua o la tierra, el aire o el fuego quieren oprimir todo lo demás, privándoles de su lugar propio. O bien, como dice la física de Aristóteles en el sentido de Anaximandro contra la combinación del aire y la infinitud en Anaxímenes: «Si un solo elemento fuera infinito, todos los demás cesarían de ser.» El mundo, empero, consiste en el predominio cambiante de los elementos y en las cosas singulares que surgen de este predominio: de tal manera, que el mundo labora siempre en diferencias así intensificadas, en contraposiciones constantemente agudizadas. Aquí se nos revela, pues, una dialéctica objetiva de modo evidente, una dialéctica que captaba la relación de los elementos cósmicos en la forma del predominio siempre cambiante del demos y de la nobleza urbana en las ciudades comerciales jónicas. La dialéctica aparecía así como una *adikia* siempre corregida y juzgada en la destructibilidad de las cosas singulares, en la perecibilidad de los seres vivos, en la circulación de la materia; pero se mostraba así mismo en la expiración de la *adikia,* es decir, en la relación final de las cosas singulares con el *apeiron.* Estas cosas singulares se extinguen las unas con las otras, en tanto que la *diferenciación excesiva* de su ser singular las lleva al aniquilamiento propio; pero las cosas se extinguen también en tanto que, *en un extremo del mundo, su ser singular desemboca en lo igual,* es decir, en la carencia de oposiciones del *apeiron.* Es aquí también donde se logra la armonía por medio de la *dike,* la cual saca a luz todo con el tiempo, y más aún, lo trae a luz, en la armonía de lo infinito. Aquí resuena, a la vez, un tono oriental completamente extraño; estraño, porque para los griegos lo infinito (como informe, aplástico) significaba siempre, desde luego, un *minus.* Solo en el helenismo posterior, es decir, con la irrupción sin barreras del Oriente, tiene lugar la trasmutación de lo infinito, el cual se convierte precisamente en la categoría teológica suprema. Pero la perspectiva de Anaximandro en un *apeiron* no precisaba, por eso, de la falsa atmósfera patriarcal del tardohelenismo; el carácter del *theion,* de lo divino que él mismo da a su materia primigenia como lo in-finito, reposa directamente sobre la mística oriental. Debiendo tenerse en cuenta que en Anaximandro, el materialista, lo infinito no es nunca lo infinito de un

dios o de un nirvana, sino siempre lo infinito de una materia primigenia, de un algo indeterminado. Y por eso es aquí tan certera como importante la observación de Aristóteles sobre este *apeiron:* en la materia primigenia indeterminada del *apeiron*—como en la determinación aristotélica de la materia—todo consiste «en ente potencial (δυνάμει); pero no en ente que lo es actualmente» *(Metafísica,* XII, 2). El primer fragmento conservado de la filosofía europea contiene, empero, múltiples perspectivas posteriores, incluso últimas, y ello de una manera extraordinariamente prematura, hasta la recolección y la paz. El fragmento se halla cargado de soledad y lúcidos pensamientos; en un primer concepto de la materia como *potencialidad* nos muestra, a la vez, la primera imagen filosófica desiderativa y volitiva *de identidad,* frente a la alteridad de los hombres respecto al mundo y del mundo respecto a sí mismo.

Ligereza en la profundidad, gozo del ser luminoso

No hay pensamiento sin que la necesidad azuce detrás, pero, sin embargo, hay veces en que el pensamiento se nos hace alegre de repente. Esto ocurre ya, cuando los hombres son capaces de tomar ligeramente incluso cosas poco agradables. Y el tomar a la ligera alude, dado el caso, a un «poder ser tomadas a la ligera» en las cosas mismas, que no es, ni mucho menos evidente. Su lugar no se halla tan solo en el ingenio subjetivo, ni en la comparación relampagueante de datos y objetos al parecer tan incompatibles. Su lugar se encuentra, más bien, en el humor, en la predisposición de relaciones e incluso objetos a no mostrar su gravedad de modo tan importante, y por lo menos, tan exclusiva y decisivamente en personas que están dispuestas y son capaces de ello. Ambos dos factores, el ingenio y el humor, tienen de común que se hallan difundidos en ediciones baratas e incluso baratísimas. O mejor aún, que hacen estragos y gesticulan, de acuerdo con la reserva de risa dada en la necesidad del sujeto, que es siempre, sin duda, mayor que la que existe en el mundo objetivo. Ya Berlioz podía decir, que en ningún sitio se ríe tanto como en el manicomio, y a ello podía haber añadido las exultaciones y carcajadas de pequeñas burguesas y pequeños burgueses dionisiacos. No solo la seriedad bovina tiene detrás de sí toda la especie animal, sino también el afán de diversión pequeño-burgués y lo que se halla a su altura. Refiriéndose a esta extraña circunstancia, W. Benjamín observaba certera y decisivamente que el humor es una planta que se encuentra muy numerosa y carente de

valor en las estribaciones, pero que se hace más rara y, por tanto, más valiosa cuanto mayor es la altura en que se da. En esta forma noble, como también en forma menos noble, el humor se echa de ver, junto a su mayor o menor altura, también en numerosos otros terrenos: pero, si se prescinde del terreno de la actitud, solo o casi solo se le encuentra en obras de *arte*, no en obras de *filosofía*. Ello es tanto más chocante cuanto que el fenómeno del sabio, y también el de la sabiduría, contienen un cambio —sonriente—de la acentuación de lo más importante, cambio que, de siempre, ha aparecido como el panorama desiderativo de un profundo tomar a la ligera, es decir, como unido al humor, y a un humor especialmente valioso. Laotse el sabio advierte, es verdad, que no se tomen en ciertas circunstancias las cosas a la ligera: «En lo importante se halla la raíz de lo ligero / y por tomarlo a la ligera se pierde la raíz» *(Taoteking,* aforismo 26). Pero la advertencia está dirigida aquí solo contra la ligereza en el sentido del atolondramiento, de esa frivolidad de veleta que permite a un soberano «tomar a la ligera el orbe entero». En el *Taoteking* resalta, en cambio, precisamente el consejo de lo suave, fácil, desapercibible: todo lo cual significa el elemento de la verdadera ligereza en el curso de las cosas, en giro verdadero y juguetón en torno al verdadero centro. Y el consejo reluce lleno de suavidad frente a todo lo ampuloso, frente a la seriedad descompuesta, y no solo frente a la seriedad bovina. Y más acá también del sereno *Tao* de Laotse: «Que el humor es posible no significa reír entre lágrimas, en el sentido de quedar encerrado, una y otra vez, en sus sueños, y continuar la vida feliz y distinguidamente, mientras el fundamento del mundo sigue igual, realmente triste. Sino que su hacerlo ligero, su destacarlo significa justamente—y aquí reluce un resplandor sutil y enigmático, un saber alimentado desde el interior, que no se apoya en nada, un saber místico que se proyecta en la vida—que algo no está en orden, que las llamas no hay que tomarlas completamente en serio en comparación con nuestra alma inmortal, por muy reales que puedan aparecer junto al fundamento del mundo del que proceden. Que la frase de Goethe de que la buena poesía, como el arco iris, solo se trazan sobre un fondo oscuro, si bien cuenta entre las expresiones profundas, no cuenta, sin embargo, entre las más esenciales; es decir, que el soñar, el poder-esperar, aparentemente tan ilusorio, la ligereza significativa y respondida, pero, de ninguna manera garantizada, el inconcebible alegrarse en sí se hallan más cerca de la verdad—que no tiene que ser el fundamento del mundo—que todo lo oprimente, constatable, indudable de las circunstancias fácticas con toda su realísima brutalidad sensible»

(E. BLOCH: *Geist der Utopie*, 1918, págs. 75 y sgs.). La importante relación del humor con contenidos alegres, incluso muy alegres, que no son tales como si todavía no lo fueran, se halla fuera de toda duda, aun cuando estos contenidos se encuentren tan lejanos que solo pueden ser esperados contra toda esperanza. El humor penetrante se nos presenta incluso como si los contenidos de su extraña y significativa alegría estuvieran ocultos y no presentes, algo así como una resonancia de un estado final. Y ello también cuando la hija no ha subido aún los escalones del Elíseo, y tanto más cuando el humor no precisa en sí ningún mensaje del Elíseo. El humor, por eso (una de cuyas formas más grotescas y dignas de reflexión es, y no en vano, el llamado humor negro) no encierra en sí ninguna confianza garantizada ni un ser fijo en el más allá de su propio momento. El momento total no va, desde luego, tan allá que pudiera decir: no sabría que existiera el mundo dado, si no estuviera dado, es decir, si no se me impusiera empíricamente. Pero sé que existe lo pensado y trazado por Dios, aun cuando nada de ello existe, más aún, porque nada de ello existe fácticamente. Porque una tal expresión no sólo sería puro idealismo, sino, además, un utopismo cosificado y hecho permanente, revestido no solo de ajenidad respecto a un mundo dado inadecuadamente, sino, además, respecto a toda realización y a su misma realidad. Tal y como si el momento dado hubiera de quedar reducido a su honor, como un nuevo Juan sin Tierra. O como si toda realización añadiera una tacha a la evidencia perfecta, a la evidencia de lo perfecto; más allá aún de la conocida melancolía del acabamiento e incluso más allá de la cosificación romántica de los sueños. Pero el humor que es la *más leve de todas las utopías*, que la lleva, al menos, en sí, no se cosifica y su momento gozoso no apunta a algo fuera de la realidad, sino que, al contrario, subraya en esta una resonancia de su posible estado final lleno de ligereza, lleno de licor de poder ser distinto, de poder ser distinto en la esencia, sin consolidación, sin huida, pero también sin todo el super-mundo de un júbilo ruidoso o solemne. Para decirlo con una palabra: al humor le es propio exclusivamente la trasparencia respecto a aquella ligereza y paz del ser, que parece contradecir toda pesantez. Y ello, sin que la ligereza tenga ya una confirmación empírica suficiente, y sin que, aún menos, precise una garantía supraempírica, es decir, la confianza en Dios.

La alegría se sigue de la luz, pero, al mismo tiempo, la precede. Y en este sentido, acompaña al orto de *doble* manera: de un lado, como suave disolución de lo anacrónico, y de otro, como saludo de lo que adviene. Lo *disolvente* se ocupa con lo viejo solo de manera alegre, como con un

país que se dispone por sí mismo a desaparecer suavemente, cómicamente. «A fin de que la humanidad se despida alegremente de su pasado», dice *Marx* a este respecto; y ello es posible, porque incluso los déspotas más sangrientos, en los que tan rica es toda sociedad que se hunde, proyectan una sombra cómica. Cuánto más tiene lugar esta despedida alegre, allí donde un gran trozo del pasado anacrónico se disuelve ante lo nuevo de manera nada solemne, como un material para la risa. «La historia labora concienzudamente y recorre muchas fases cuando se trata de llevar a la tumba a un viejo mundo. La última fase de un fenómeno histórico-universal es la comedia. Los dioses griegos que ya habían sido heridos de muerte trágicamente en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, tenían que morir cómicamente una vez más en los coloquios de Luciano» (MARX: *Para la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel,* Introducción). Lo que quiere decir, que la alergía de la despedida necesita, a veces, alguna ayuda, y esta se llama sátira. Hegel mismo, en su dialéctica idealista, describe en tres direcciones la desaparición de lo moribundo, y el surgimiento de una nueva panorámica de la pre-apariencia según el momento: como disolución del «arte simbólico» en el epigrama, del «arte clásico» en la sátira y del «arte romántico» en una despedida abierta caracterizada por el humor. «El espíritu labora en los objetos, solo en tanto que hay en ellos algo secreto, no revelado... Tan pronto, empero, como el arte ha desvelado las concepciones esenciales del mundo que se hallan en sus conceptos, tan pronto como ha puesto al descubierto el círculo de contenidos al que estas concepciones del mundo pertenecen, el arte se desprende de estos contenidos válidos para un pueblo o para una época, y la verdadera necesidad de ocuparse de ellos despierta solo con la necesidad de ir *contra* el contenido hasta el momento exclusivamente válido. Que es lo que ocurre en Grecia cuando, p. ej., Aristófanes se vuelve contra el presente y cuando Luciano se vuelve contra todo el pasado griego, y lo que ocurre también en Italia y España, cuando, en las postrimerías de la Edad Media, Ariosto y Cervantes se vuelven contra la caballería andante» (*Obras,* X^2, págs. 231 y sgs.). Esto es lo que significa el humor de la *primera especie, el humor crítico* (y el epigrama y la sátira son solo sus manifestaciones agudizadas y esquematizadas); es decir, el humor crea espacio para la despedida, pone en movimiento la risibilidad que, sin esfuerzo, liquida, mata. Mucho más importante es, sin embargo, el humor en su *segunda especie,* en sentido positivo; en este sentido, como perteneciente al *orto* de la luz, el humor es siempre *panorama en surgimiento,* y por ello, *de naturaleza secreta, no revelada aún.* Lo sorprendente aquí es que

Hegel, que traza un sistema completamente cerrado en sí sin que haya lugar para nada secreto, irrevelado, que este mismo Hegel atribuya al humor, además de su carácter crítico, un carácter que trasciende todo lo dado. Por lo menos en el arte y más allá del arte, por encima del arte y hacia la religión, o más concretamente, hacia el retorno del hombre en sí mismo; pero en sí, para Hegel, el humor es tácitamente y como *humanismo* siempre algo inconcluso. El humor, él mismo no expirante, es la disolución de situaciones expirantes, el trato de una ligereza futura sin más con el esfuerzo y la gravedad del proceso. Y ello a pesar de que el pensador del recuerdo y del «círculo en círculo» quiere mantener lo futuro como inconceptuable, iniluminado sin más: «El pasado es el mantenimiento del presente como realidad, pero el futuro es la contraposición de ello, es, más bien, lo inconfigurado..., o lo que es lo mismo, en el futuro no puede percibirse ninguna figuración *(Obras,* XIV, pág. 105). Y sin embargo, en su fluidez el humor muestra también en Hegel la transparencia de una figuración que no se ha hecho manifiesta. De aquí la repugnancia de Hegel por el mero humor caprichoso, por la «equivocidad osada y brillante, por el mundo cometeórico hecho de fragancia y sonido, sin núcleo, por el juego en las tonalidades sin realidad del espíritu vacío»; y de aquí, la coordinación del verdadero humor con una profundidad situada mucho más allá. Este rasgo hacia la profundidad, no apuntado por ninguna ruta existente, ni mostrado ya plenamente por ningún objeto significativo dado, es descrito por Hegel como «un lento avanzar, ingenuo, ligero, inaparente, el cual precisamente (?) en su insignificancia ofrece el más elevado concepto de profundidad, y dado que son precisamente singularidades las que brotan desordenadamente, la conexión tiene que encontrarse a tanta mayor profundidad y alumbrar en lo singular como tal el punto luminoso del espíritu» *(Obras,* X^2, pág. 228). Con la función del «lento avanzar» Hegel tiene presente aquí para la esencia utópica del humor sólo una cierta literatura humorística, y no la de carácter más elevado; y no solo apunta a la coordinación con el concepto más elevado de profundidad, sino también—lo que rompe los límites de la mera *estética* del humor—con puntos luminosos por doquiera. El gozo de la luz, en efecto, es lo que aquí se contrapone por doquiera a la pesantez, y lo que en este sistema tan ajeno a todo futuro permite ver, *malgré lui,* una y otra vez, configuraciones de la ligereza con una transparencia que apunta a algo más y significa algo más; todo ello muy lejos de los límites de la estética. La claridad irrumpe por doquiera, allí donde «el punto oscuro de la unidad negativa retornante a sí mismo» se hace positivo. Así, por ejemplo, en la

filosofía de la naturaleza, cuando la luz «alegra la pesantez del ser-fuera-de-sí», y la conciencia hace saltar, al fin, la corteza. Así en la filosofía de la historia, cuando, tras la opulencia desenfrenada del orto luminoso de Oriente, vemos aparecer a Grecia «en su hermosa naturalidad, libertad, profundidad y alegría, tal como una novia que saliera de su alcoba». Así en la filosofía de la religión, en la que Hegel hace culminar la esencia luminosa como si se le escapara de las manos: «Toda amargura, toda preocupación—ese banco de arena de la temporalidad—se diluye en este éter, a no ser en el sentimiento actual de la meditación o de la esperanza. En esta región del espíritu discurre la corriente del Leteo, en el que bebe Psyche, con lo que todo dolor desaparece, todas las durezas y oscuridades del tiempo se transforman en un sueño y quedan transfiguradas en el esplendor luminoso de la eternidad» *(Obras,* XI, pág. 4). Aquí, desde luego, se ha abandonado la estrecha relación con el espíritu del humor, es decir, con una suave alegría; y aunque no tiene por qué hacer saltar el mundo en pedazos, el sutil relampagueo y resplandor del humor provienen de una paz muy distinta de la que la filosofía de Hegel concluye con un mundo imperfecto. Y sin embargo, lo no expirante, es decir, lo todavía utópico objetivamente en torno a todos estos puntos luminosos sucesivos (contra la pesantez) actúa de consuno con un elemento positivo del estado final, sin cuyo abuso la filosofía hegeliana no hubiera podido ser tan malamente apologética, y sin el cual no hubiera podido ser tan buenamente optimista. Y baste con ello sobre la *segunda especie, positiva* de la transparencia filosóficamente luminosa, entendida como saludo a un algo por venir, pese a que el pensador del pasado iba a enterrarla en un sistema concluso. Solo, empero, desde Marx—también en lo que se refiere al punto luminoso del optimismo—se situará el pasado no solo en el presente, y este en el pasado contemplado, sino que ambos quedarán referidos al horizonte del futuro. Y el optativo pensado en la serie ligereza-alegría-apacibilidad no es reinvertido en el marxismo, sino que se le lleva a la acción. Porque en los conclusos sistemas luminosos, aun vistos desde el punto de vista de la alegría, no se encuentra más que la promesa de que lo luminoso podría ser así, junto al deseo de que ojalá fuera así. Permítaseme recordar aquí, una vez más, el spinozismo, el mundo como la afirmación de un cristal, y reflexionar sobre la increíble utopía que se nos ofrece como última fórmula: «No hay nada en la naturaleza contrario al amor intelectual o que pueda suprimir este» *(Etica,* V, prop. 37). Tal frase luminosa carece, precisamente por su extremismo, de todo sentido empírico, y sin embargo, en ella se halla implícita una promesa en nada

carente de sentido: el tremendo extremismo del *cometido*, a saber, de mantenerse lo más próximamente posible a la promesa así implícita. De tal suerte, que el hogar en la terrenidad, la terrenidad de todo hogar, en el sentido que estas frases tienen en el ámbito utópico, no dejen de ser ciertas también empíricamente por la modificación de la naturaleza de la historia y de la naturaleza del mundo. En el proceso empírico no faltan, de cierto, puntos negativos de la unidad negativa, pero menos faltan puntos luminosos que lo son tanto por medio como a pesar de esta negatividad, y que lo son en la luz y en la latencia. La panorámica de lo verdaderamente esencial, con decisión positiva de su contenido, es un contenido límite completamente auroral; pero este contenido límite se halla inserto en el proceso material y el proceso discurre con la alegría creciente de su contenido. De tal suerte, que las visiones filosóficas de conjunto llevadas por el *deseo de un saber últimamente penetrante* llevan justamente, por eso, consigo la *voluntad hacia lo verdaderamente esencial:* ni todos estos días se hará de noche, ni todas estas mañanas se hará de día. Las filosofías representan su época expresada en forma de pensamiento, pero, precisamente por ello, porque no se agotan en una sola época ni son completamente formulables por ella, sus *grandes temas* se hallan más allá del momento histórico y también de su sociedad. Estos temas se hallan en los problemas de la época, en los problemas del proceso en general, y el tema más central de estos temas del proceso se llama *verum bonum.* El hombre como pregunta, un mundo como respuesta a ello. *Esta es, suo genere, a su vez, geográficamente el paisaje desiderativo en las filosofías.* Su camino y su objetivo son exclusivamente la verdad de la esencia en su *eclosión,* una eclosión alegre sin ilusión.

42. *JORNADA DE OCHO HORAS, MUNDO EN PAZ, TIEMPO LIBRE Y OCIO*

Mira hacia aquí: la chimenea humea.

(BRECHT.)

Por la experiencia me he convencido de la verdad de la sentencia bíblica y he hecho de ella mi guía: procuraos primero alimento y vestido, que el reino de Dios os vendrá de por sí.

(HEGEL: Carta al Mayor Knebel, 30 de agosto de 1807.)

Si nos fijamos en la mayoría de los pueblos y en los más antiguos, incluso en las regiones septentrionales, veremos que el hombre no se deja degradar por la necesidad convirtiéndose en un animal de carga, sino que se da por contento con lo poco que la naturaleza le brinda, o bien emigra. Y si es necesario trabajar de sol a sol para poder vivir, la culpa se halla en constituciones y administraciones políticas defectuosas, y en una distribución injusta de lo que la naturaleza dio suficientemente para todos, así como también en necesidades artificiosas que la naturaleza no está obligada a satisfacer. Y solo en los sermones y catecismos del precioso Norte cristiano encontramos la curiosa fantasía de que tampoco en la vida eterna hay sosiego, al contrario hay que seguir desplegando las energías en la consecución de cosas más elevadas. Los paraísos de los países mediterráneos no contienen nada de ello, y alguien que debe de saber mejor que nosotros cómo son las cosas allí, no coloca a los bienaventurados en el telar, sino a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob.

(J. P. HEBBEL: *Los judíos.*)

El reino de la libertad comienza, de hecho, en el momento en que cesa el trabajo determinado por la necesidad y la oportunidad; es decir, que, según la naturaleza de las cosas, el reino de la libertad se encuentra más allá de la esfera de la producción material en sentido propio.

(K. MARX: *El capital,* III[2].)

EL LÁTIGO DEL HAMBRE

Volvamos a un trozo de tierra más simple. Al suelo a nuestros pies, un suelo duro la mayoría de las veces. En la vida social vive el dolor que más clama por alivio y con más precisión sueña con él. El hambre obliga al trabajo, pero este trabajo consume a su manera exactamente lo mismo que el hambre. El empresario, afanado por el lucro, no sabe lo que es este trabajo, el trabajo del siervo; como tampoco lo saben, por otras razones, ni el artista ni el investigador. Porque este trabajo es *servidumbre,* una servidumbre impuesta en provecho de fines ajenos. Esta servidumbre solo la conocen el proletario y el empleado. El trabajo se ha hecho, además, más monótono que antes, cuando todavía se podía producir un objeto con todo cariño. Un objeto que daba al artesano el goce de haberlo producido, y de haberlo producido tal y como debiera ser. El obrero, en cambio, que por la división del trabajo pierde, cada vez más, de vista su objeto, solo hace día a día la misma parte del mismo tornillo, y la hace sin amor, con un odio que solo mitiga el hastío, siempre con el mismo movimiento. De siempre se ha deseado terminar con el

trabajo forzoso, o por lo menos, acortar el tiempo que impone. Sin embargo, las gentes dependientes de otros no han conseguido esto nunca, o no lo han conseguido durante largo tiempo.

De las casamatas de la burguesía

El pobre tiene que ganarse amargamente cada bocado. El señor, en cambio, es alguien que exprime al siervo, de cuyo trabajo vive. El señor ocupa su ocio con los bienes que el obrero produce por encima de sus necesidades (tenidas siempre a un nivel mínimo). Desde el comienzo de la propiedad del arado, de un trozo de tierra, esta explotación divide a los hombres en dos especies, en dos clases, y se ha hecho hoy más extensa, más rigurosa que nunca. Si el progreso hacia el bien y la dicha es, muy a menudo, históricamente problemático, no así el progreso de la *explotación,* que se ha hecho cada vez más seca y más desvergonzada. El esclavo griego vivía en mejores condiciones que el siervo de la gleba y este mejor que el proletario moderno. Porque el esclavo era, al menos, el ganado de su señor, y era, por eso, alimentado y tenía su establo. El siervo de la gleba, en cambio, tenía que cuidar de sí mismo, siempre que le quedaba tiempo para ello y el señor dejaba algunas sobras. En 1525, el siervo de la gleba alemán, que se había tomado la libertad del hombre cristiano, se conquistó la soga. O caminaba tambaleante, con los ojos sacados y la lengua arrancada, por el Sacro Imperio Romano hasta que acababa sus días en una cuneta. La misma situación de los operarios artesanos se acercaba a la de los campesinos en las postrimerías de la Edad Media, y ello en la misma medida en que el maestro iba convirtiéndose del primer operario del taller en un explotador capitalista. Hacia 1500, en Danzing, se cortaron las orejas de operarios que se habían declarado en huelga, y en Florencia fueron marcados a fuego por el verdugo, azotados y expulsados de la ciudad. La individualidad se abrió camino tan solo en las clases superiores, partiendo del capital mercantil y de la nobleza, mientras que en las clases inferiores imperaba la saludable servidumbre. El vencedor no concedía, en absoluto, a todos los mortales que el bien supremo era la personalidad; el sueño de ello se pagaba con la tortura y la muerte. Hasta que, al fin, llegó la libertad de desplazamiento, con la que el hombre apareció como libre poseedor de su fuerza de trabajo. Como parte con igualdad de derechos en el contrato de trabajo que concluía con el capitalista; ojo por ojo, diente por diente. Y así llegaron las dulzuras de la

primera época industrial, tal y como Engels nos las describe; tras el esclavo, el siervo de la gleba y el zarandeado operario artesano aparece ahora el proletario. Si la situación de la clase obrera había sido miserable hasta entonces, ahora comienza a ser infernal; hacia 1800, el proletariado comienza a la altura de los galeotes. A menudo se forzaba al trabajo a niños de cuatro años, bien en las oscuras galerías de las minas, bien en las naves hediondas, llenas de vapores ardientes de las fábricas de algodón; la edad media para comenzar a trabajar era la de los ocho a nueve años. La jornada de trabajo para los niños era de seis a diez horas, de los trece a los dieciocho años se aumentaba a doce horas, y las mujeres y los hombres mayores de dieciocho años tenían que trabajar en la máquina en provecho de su explotador desde las cinco de la mañana hasta las ocho de la noche. Las mujeres daban de mamar a sus hijos mientras servían las máquinas; no había descanso para tomar alimento, y el miserable jornal se aplicaba en su mayor parte para el pago de la vivienda. Contra todo intento de modificar el infierno se alzaba el capital, más conservador que hubiera podido serlo cualquier señor feudal: el lucro era implacable. Cuando las fundiciones de hierro, que no podían emplear a los niños, se sintieron filantrópicas y pretendieron que desaparecieran de las hilaturas de algodón los niños menores de nueve años, los piadosos fabricantes textiles ingleses probaron que las hilaturas se vendrían abajo sin la mano de obra de los niños, «los cuales se deslizan fácilmente bajo las máquinas, limpiando unas veces el mecanismo y anudando, otras, las hebras». Sin importancia para las gentes de iglesia que muchos de los niños perecieran por accidentes en el trabajo; sin interés para el país clásico de la democracia, que de los trabajadores, tuberculosos o enfermos de escorbuto, solo una pequeña parte alcanzara los cuarenta años y ninguno la cincuentena. Cien años antes, cuando la industria no se había extendido aún como un cáncer, Jonathan Swift, que conocía su Inglaterra, había propuesto sarcásticamente que, a fin de paliar la miseria infantil, lo mejor sería cebar los hijos de la miseria para la mesa de los ricos. «De esta manera, los padres quedan recompensados por sus esfuerzos en el cuidado de los adorables pequeños, mientras que, de otro lado, es opinión unánime que nada hay mejor para la mesa cristiana de gente rica que un bien cebado y suculento niño de seis años.» Este proyecto, muy estilizado y salpicado de citas bíblicas como instancia al Parlamento, iba a ser profético: la industria iba a devorar incluso niños menores de seis años, y niños, de ninguna manera, bien alimentados.

Los padres de los niños no tenían, pese a ello, lo suficiente para vivir.

A pesar de que—lo que Swift no podía haber previsto—participaban también de las dulzuras del comercio británico. El obrero, en efecto, tenía que emplear las seis horas libres que le quedaban en ganar, una vez más, el jornal que le había sido pagado. Y es que, en los comienzos de este capitalismo, el obrero no recibía, a menudo, su jornal en metálico, sino en objetos, en productos de la propia fábrica, en paraguas y cosas semejantes, que luego tenía que convertir trabajosamente en dinero en el mercado. ¡Qué sublime forma de hacer de los esclavos del jornal además vendedores gratis! En el llamado sistema de trueque, el jornal servía incluso todavía para el lucro. El único medio de olvidar la indecible miseria era el alcohol. A veces estallaba la desesperación, se destrozaban las máquinas, se incendiaban las fábricas: con la sola consecuencia de la pena de muerte, impuesta desde 1811 para tales convulsiones. En su trabajo *La situación de la clase obrera en Inglaterra* Engels ha hecho hablar a la situación misma, con el siguiente resultado: «El capitalismo en trance de consolidación no ha logrado, como había prometido, la mayor felicidad posible para el mayor número posible de personas, pero sí la mayor miseria posible para el mayor número posible de personas.» Surge así un mundo demoniaco, una anti-Jauja precisa hasta sus últimos detalles, exactamente la que los capitalistas necesitaban para hacer posible su propia vida regalada. O como resume Marx: «En la sociedad capitalista se produce tiempo libre para una clase por la conversión de todo el tiempo vital de la masa en tiempo de trabajo». La miseria y los grandes negocios están indisolublemente unidos, como lo están los suburbios miserables y el hambre con el desencadenamiento capitalista de las fuerzas de la producción. En la sociedad capitalista el impulso al lucro se absolutiza; lo que antes fuera un azote, se convierte ahora en devorador de la humanidad, lo que antes era un medio al servicio de las necesidades de consumo feudales, se transforma ahora en un fin en sí mismo de carácter ilimitado. Y si en la época del alto capitalismo—del imperialismo, después—se ha modificado la mayor miseria posible del mayor número posible de personas, ello ha sido tan solo durante la coyuntura del momento. Las crisis, cada vez más profundas, y sobre todo, los crecientes asesinatos en masa en el negocio de la guerra, han mostrado que el corazón gélido de la economía capitalista ni ha modificado su temperatura ni podía modificarla. La guerra hace recuperar así toda la miseria que no se había quizá aprovechado hasta entonces, añadiéndola aún más, de acuerdo con la ley del provecho máximo. Todavía hacia mediados del siglo XVIII, es decir, poco antes de la revolución industrial, era normal en Inglaterra

la jornada de trabajo de diez horas. Tras el triunfo de la burguesía, en cambio, fueron necesarias luchas enormes hasta que en 1847, cien años más tarde, volviera la misma regulación. Y el Bill de las diez horas de 1847 (con una jornada de trabajo mucho más intensiva) no fue aceptado por pura humanidad. Incluso allí donde esta se mostró con un vaho de sentimentalidad, tal y como corresponde a un pueblo rico y amante de la Biblia, lo que se hallaba en juego era solo el cauto producto de un interés especial y de una experiencia que se había impuesto precisamente a la clase de los fabricantes. Y es que se había puesto de manifiesto que, como consecuencia de la degeneración física de la masa obrera en las fábricas, la calidad de los productos empeoraba constantemente y estos se hacían así cada vez menos capaces de concurrir con los de aquellos países que acababan de comenzar con la explotación de sus recursos. A ello se añadió el empeoramiento del material humano en la marina mercante y de guerra; ni siquiera el látigo, que durante tanto tiempo iba a imperar en los barcos ingleses, podía curar la tuberculosis y el escorbuto. Los folletines de la burguesía inglesa habían llamado ruborizándose a los suburbios de la miseria «moradas del vicio y de la pobreza»; ahora, además, iban a convertirse en peligros para el lucro. La filantropía se hizo así casi inevitable después de todo su olvido cristiano-industrial: el interés iba a hacer inevitable la filantropía. La jornada de las diez horas se hizo, de nuevo, normal, aunque constituyendo el límite de las concesiones, un límite siempre en cuestión, solo reconocido a contrapelo. Algo tan subversivo como la jornada de ocho horas se hallaba fuera de las fronteras de la moral; una pretensión así nació solo de la pereza y la concupiscencia, en ella se manifestaba simplemente *the awful growth of selfishness among the mass of the people.* Todavía en 1887, cuando concluyó el llamado motín del Haymarket en Chicago, fueron ahorcados cuatro obreros, cuya culpa había sido proclamar la jornada de ocho horas. Para el público norteamericano se trataba de delincuentes comunes. Hasta que, finalmente, el movimiento obrero robustecido dio un nuevo impulso a la filantropía, un impulso todavía más desagradable de lo que lo habían sido el declive en la capacidad de concurrencia y el empeoramiento del material militar humano. En la época era tenida Alemania como centro del movimiento obrero, o por lo menos, su socialdemocracia provocaba con éxito esta impresión. La ley contra los socialistas no sirvió de nada, y en lugar de ella, las clases superiores hicieron suya la vieja fórmula del *panem et circenses* para la plebe, de tal suerte, que se trató de impedir actos revolucionarios por medio de pagos con cargo al futuro. De esta

suerte iba a surgir la legislación social bajo Guillermo II (Inglaterra, sin tener en cuenta a su Labour Party y, sobre todo, Norteamérica seguirían muy lentamente), para ser congelada en 1918 antes de terminar definitivamente con ella. La jornada de ocho horas era la exigencia mínima del proletario consciente; y así no hubo otro remedio, que concederla a regañadientes. Entonces llegó, sin embargo, la crisis y con ella mucho más tiempo libre capitalista: el paro. Y finalmente llegó la herencia de la crisis y de la falta de una revolución, el fascismo, que iba a resucitar, una vez más, la jornada de doce horas. Y así tenía que cerrarse el círculo: empujando a la producción bélica, con las tumbas colectivas como modo de solaz, y el paro en épocas de paz, con el hambre como jornal.

Toda clase de alivio por la beneficencia

El pobre tiene, por lo menos, la ventaja de que aparece sucio. No ofrece ninguna visión agradable, sino que constituye un reproche, incluso cuando calla. El pobre toca el corazón, aunque no la cartera; esto último lo hace el señor, a fin de aliviar la miseria de la que él vive. Sobre todo, como ya queda dicho, cuando la sentimentalidad acompaña y respeta los intereses económicos. La clase dominante describe con esta sentimentalidad, a menudo muy exactamente, la aciaga existencia de la pobreza, pone en la picota, de vez en cuando, la brutalidad de sus propios representantes, teniéndola por una necedad. El inteligente ofrece dádivas caritativas, y desde luego, una actitud caritativa que permite discutir, no solo la jornada de ocho horas, sino la de dos, y que permite hablar como un bello sueño de la dicha para todos. La burguesía liberal se percata emocionadamente de la necesidad, en parte porque es un material para la conversación, y en parte también, para reformarla. Esto último por medio de *remedios caseros* que no socavan, de ninguna manera, el fundamento de la riqueza del que proviene la dádiva caritativa. A los grandes negocios no les faltaron nunca, mucho menos en Inglaterra, escritores con un buen corazón, que fijaban la vista con intranquilidad estética en la misma miseria. Galsworthy, él mismo un abanderado capitalista, puede así describir en una novela que—*lucus a non lucendo*—se llama *Más allá* una estampa del Londres de su época tal y como pudiera describirla Engels, o que, al menos, no ha variado desde la época de Engels: «El camino hacia la calle llevaba por estrechas callejas, donde se ponía de manifiesto la miseria del mundo, donde hombres de aspecto enfermizo, mujeres agotadas

y en harapos, niños pequeños en el arroyo y en los portales, anunciaban con cada rasgo de sus rostros blancos como la cera, con cada movimiento de sus cuerpos subalimentados lo lejos que se halla todavía el reino milenario; donde las casas miserables y sucias se encontraban en un estado de ruina permanente, donde había tan poca belleza como en una alcantarilla.» Esta falta de belleza no tiene, empero, otra consecuencia, sino que la heroína de la novela, cazadora del zorro a caballo y amiga de Polihimnias, se sienta emocionada y se decida a fundar un jardín de la infancia. Esto es justamente reformismo o bien liberación del proletariado por los jinetes que cabalgan sobre él. Y basta de ello, basta de una filantropía que se lamenta, que incluso acusa, y que, a la vez, produce el material de la acusación. ¡Con qué emoción, con qué retórico *cant* escribe Macaulay, el patriótico historiador inglés, sobre bestias de la explotación como Warren Hastings y sus sucesores, sobre la miseria de las masas indias! «Estaban acostumbradas a vivir bajo tiranos, pero no bajo tales tiranos. Y así descubrieron que el dedo menor de la Compañía Oriental de las Indias ejercía más presión que el puño entero del Gran Mogol. El gobierno inglés se asemejaba más a un gobierno de malos espíritus que a uno de tiranos humanos. La silla de manos de un viajero inglés era llevada, a menudo, a través de aldeas y ciudades desiertas, cuyos habitantes habían huido ante la noticia de su aproximación.» El entendimiento, empero, que produce tales descripciones de exacta verdad es tan agudo como un cincel de jabón, y va hacia el fondo tanto como puede irlo la presidenta de una *soirée* caritativa; y sin embargo, sabe producir esa treta—digna de todos los respetos—por la que se piensa, que los crímenes cometidos con los esclavos coloniales se mitigan con la exportación de bebidas alcohólicas, y los cometidos con el proletariado del propio país se mitigan con cloroformo. Esta es la técnica meditada del Reino Milenario que ha legado una burguesía emocionada a la socialdemocracia de todos los países. Sin que el milenio, que ya Galsworthy echaba de menos con razón en los suburbios de Londres, se haya hecho más próximo. El lobo imita la voz de la abuela, el cocodrilo vierte lágrimas, la Gestapo se dedica al Auxilio de Invierno, Wallstreet lucha por los pueblos libres. Y una indecible multitud de pequeños burgueses a los que la experiencia no ha enseñado nada, y que viven espiritualmente al día, sigue creyendo, más aún que nunca, en las mentiras, frases y deformaciones inventadas por el viejo fascismo, y no solo en ellas, sino también en las que ha añadido a ellas un nuevo fascismo, aunque con el mismo fin: la sedicente libertad atlántica. De tal suerte que los elementos de un liberalismo rancio aparecen

completamente pervertidos y convertidos en veneno: y así la diferencia entre Oeste y Este, que es una diferencia entre capital y trabajo, es falsificada transformándola en una oposición entre una supuesta libertad y una supuesta opresión. Todo ello apoyado por una socialdemocracia del apaciguamiento, que no es, ni mucho menos, tan pacífica cuando se trata de disparar contra aquellos para los que la libertad no es una frase ni la revolución una espiral sin fin. Todos estos alivios de la miseria ahogan en el fango la conciencia de esta miseria y de lo que puede acabar con ella. Una añadidura muy acreditada es también la vida interior, esa vida completamente apolítica tal como la han cultivado y expiado los hijos e hijas de las clases cultivadas, especialmente en Alemania. El ocio, una ventaja, en cierto modo, respecto a los obreros, y la poca luz que podía haber suministrado la costumbre de la cultura, se convierten, empero, en un depósito que garantiza tanto el incremento de la propia ignorancia como la fundamentación de la ignorancia general. Esas gentes de cultura media conocían bien y a menudo a Galsworthy y a sus congéneres, pero apenas si habían oído el nombre de Engels, y si se hablaba de Marx lo único que les venía a las mientes era el dicho de que la política estropea el carácter, o el de que, efectivamente, los hombres no son ángeles. Cosas así no contaban entre las estrellas fugaces, para no hablar ya de las estrellas orientadoras de la humanidad, ante las cuales podrían encontrar su sentido los pocos hombres cultos. Y así fue que todos los *social workers* y demás asociaciones contra la mendicidad en la calle y en los hogares podían alimentar una buena conciencia, dejando las cosas como estaban. Hasta que el gran alivio se llamó Hitler y se comenzó esta vez sí—a hablar de valores espirituales. Poniéndose de manifiesto, que una cueva de bandidos no puede ser reformada, sino solo volada y aniquilada en sus mismas causas: junto al barato alivio y a la barata filantropía respecto al asesinato y despojo cristianos. Solo la acción hace verdad lo que se lloriquea en los libros sentimentales, solo la violencia revolucionaria abre sitio para la cordialidad cultivada y refinada.

Pacifismo burgués y paz

La falta de radicalidad muestra sus consecuencias incluso en el sueño más noble acariciado por el burgués. Es el viejo sueño de la *paz perpetua*, un objetivo utópico, auténticamente sentimental. Pero los medios para realizarlo eran, desde siempre, los menos adecuados, y el suelo sobre el

que debían fructificar era invariablemente la tierra empapada en sangre. Una sociedad constituida ella misma sobre la lucha, una sociedad esencialmente antagónica no puede fundamentar una paz perpetua. Pese a todas las tendencias a ello en el pueblo, e incluso también, a veces, en las clases superiores: por lo menos, en tanto que el burgués sigue ganando sin complicaciones. Como un deseo absoluto el deseo de paz es natural solo a los campesinos, obreros, pequeños burgueses, es decir, a los candidatos imprescindibles a la tumba del soldado desconocido. El deseo de paz se hace tanto más natural, cuanto más se combina con la evidencia de que hay que morir por razón de intereses ajenos. Lo que solo se enmascara pudorosamente con la idea de la patria, o lo que es lo mismo, con los propósitos imperialistas de una minoría. La lucha por el tiempo libre se vincula así, sin más, con la lucha contra la más terrible e inhumana de todas las impulsiones, contra la impulsión hacia el asesinato organizado. La burguesía en el poder solo en épocas esporádicas pareció oponerse a la guerra. O mejor dicho, solo en épocas en que la utilizaba contra filipinos, indios montañeros, negros del Congo y gentes semejantes, y siempre en tierras coloniales. Los países capitalistas anglosajones, los capitalismos más experimentados, los más expertos en el engaño o en el tratado, trataron, en cambio, buscaron durante mucho tiempo con las grandes potencias el equilibrio, una política de la «puerta abierta». No sin razón parecía que Inglaterra, la patria del compromiso, iba a imponer aparentemente el espíritu civil sobre el *pathos* militar de las armas, o iba a eliminarlo de la constitución. Y así iba a surgir aquel espejismo engañoso y transitorio que podría llamarse pacifismo de la bolsa: la guerra en Europa o con Europa se mostraba harto arriesgada, e incluso en caso de triunfar, demasiado costosa, para ser tenida verdaderamente en cuenta. Es muy significativo que la sociología anglosajona, más allá de la época victoriana, ha equiparado casi exactamente la guerra y el feudalismo, la guerra y los Junker alemanes, la guerra y el samurai. La sociología de Spencer pone en movimiento todo el aparato de su sedicente evolucionismo para probar que la guerra es solo propia de un estado primitivo y feudal de la sociedad, característica solo de la coacción, de la tutela, y curiosamente, de algo tan poco feudal como es la centralización. Esencial, en cambio, del periodo industrial es, por su propio interés, la eliminación como un cuerpo extraño del anacrónico militarismo: la guerra es la última *ratio* de los reyes, no de los ciudadanos. Del seno del debe y haber, por lo menos del haber, hace surgir sus palomas la doctrina decorosa de la sociología spenceriana; como se suele decir, la pacífica com-

petencia une las oficinas de caja. Sobre esta base se extiende, bajo la guía de Inglaterra y de una incipiente Norteamérica, el pacifismo burgués: lleno de buenas intenciones e impreciso, insuficiente y compuesto de equívocos sobre sí mismo, utilizable, sin embargo, como *quasi-peace of our time* con el fin de tolerar e incluso promocionar a Hitler. Porque el capitalismo no es, ni mucho menos, el corderito que quieren presentarnos los sociólogos spencerianos, y el riesgo no intimida al empresario cuando se trata de aniquilar la competencia. Incluso el supuesto militarismo en sí, tal como se había conservado de un pasado feudal-precapitalista en Alemania y en el Japón, se hubiera convertido, hace mucho, en un motivo ornamental, si no hubiera tenido tras de sí, precisamente en ambos países, el cometido capitalista más genuino. Guerra y paz no son, por eso, contraposiciones en la época del capitalismo monopolístico; ambas proceden del mismo mundo, y la guerra moderna procede de la paz capitalista y se reviste de sus mismos rasgos espantosos. Lucha por los mercados, lucha por la competencia están inscritas en la frente del capital, y es por eso que no puede haber paz perpetua, que los imperialismos constituyen la atmósfera explosiva de una pre-guerra permanente, y que la declaración de guerra misma (hoy puede también faltar) no constituya más que su mero desencadenamiento. Solo un idealismo sentimental, chapucero, bellaco puede, por eso, cultivar la planta de la paz en las alturas dominantes de la burguesía; la planta de la paz oculta solo los preparativos para el ataque, *si vis bellum, para pacem, if you want fascism, speak about freedom.* El espíritu civil se ha hecho precisamente en el tardocapitalismo tan idéntico con los grandes bombarderos, que solo el imperialismo como última fase del capitalismo ha podido llevar la guerra a esa culminación que se llama la guerra total. Las diversas guerras de Wallstreet son totales, no solo porque ya no se ventilan en absoluto entre ejércitos, sino porque buscan sus víctimas con gran heroísmo entre los inermes. Las iglesias abarrotadas, las mujeres y los niños no temblaban ante los ejércitos feudales, pero hoy no encuentran gracia ante el furor de la burguesía imperialista. No es, por eso, solo idealismo bellaco, sino pura truhanería lo que queda de pacifismo en el seno de la burguesía, un pacifismo que condena la agresión que se fabrica en la Casa Blanca, en el Vaticano, por toda una serie de negociantes de la bolsa, por tartufos y curas franquistas. En el suelo capitalista la paz prospera, por eso, como el cordero en el matadero; el sueño de la paz es tan poco realizable en el capitalismo como el mismo sueño de la filantropía. Las guerras son, sin duda, evitables si las previsibles víctimas de ellas se unen en una acción unitaria y sufi-

cientemente fuerte, pero, en el mejor de los casos, siguen constituyendo una amenaza permanente, una mera no-guerra, entre la horca y el garrote, un estado que exige una vigilancia constante para ser mantenido. Solo el socialismo aleja en sus causas la guerra y el germen de nuevas guerras que lleva en sí todo tratado de paz burgués. La paz no es cuestión de un partido, sino, en el periodo de su amenaza constante, una cuestión por excelencia de la humanidad, pero, eso sí, de una humanidad sin Nimrods. La voluntad del tiempo libre de la guerra, es decir, del ocio pacifista, solo alcanza realidad con aquella represión del provecho máximo imperialista, que no significa, en último término, más que su eliminación. Hasta entonces, la ausencia, más aún la *imposibilidad* de guerras de agresión no se convertirá de una situación altamente deseada en una situación normal.

Este es aquí también el resultado de poner al zorro a guardar gallinas. Y así los mismos zorros tienen que conceder que la paz es un viejo sueño, aunque nada hermoso para ellos. La proclama de Berta von Suttner *Abajo las armas* se movía así en las fronteras de un anhelo tan viejo, y sobre todo, tan a menudo descrito, que el pacifismo posee casi la tradición de una *propia utopía.* Una utopía que si, a veces, se halla contenida en la utopía social, no coincide, sin embargo, con ella. Porque el sueño de la paz se encuentra precisamente en autores que no nos han dejado ningún proyecto detallado del Estado mejor: así, p. ej., en los antiguos profetas israelitas y así también en Kant. Y el sueño se encuentra también en el Derecho natural revolucionario: Grocio, como fundador del Derecho Internacional, nos describe, en efecto, la paz como situación normal. Y antes de que llegara el pacifismo de la Bolsa y sus apariencias, el sueño de la paz próximo a la primera Ilustración burguesa y su fraternización contra las guerras de soberanos y las guerras de religión. Es necesaria toda la ironía del destino capitalista para entender que se ha convertido en origen del servicio militar obligatorio a la Revolución francesa por razón del ejército popular que esta tuvo que constituir para defenderse. La utopía pacifista aparece de la manera más plástica en Kant, y no en conexión con una utopía social, sino con una luz encendida por la moralidad. El folleto *La paz perpetua* (1795) no aprueba ni un paso en la política, sin antes haber consultado la moral como la única norma absolutamente obligatoria. «La política dice: sed astutos como la serpiente; la moral, empero, añade como condición restrictiva: y sin falsía, como las palomas» *(Obras,* Hartenstein, VI, pág. 437). La combinación de ambas exigencias es difícil, pero sobre ella, según Kant, no puede discutirse. La política moral y la moral política alcanzarían la paz perpetua, tan pronto como el Estado se

constituyera en todos los grandes pueblos como si debiera su origen a un contrato libre entre sus súbditos. La constitución que surgiría así es la constitución republicana, la única que «además de la limpidez de su origen en la fuente pura del concepto del Derecho, tendría también la posibilidad de las consecuencias deseadas, es decir, de la paz perpetua» *(loc. cit.,* pág. 417). No obstante, y aunque propugna una única república universal, Kant posee, pese a todo el rigorismo moral, suficiente buen sentido para conformarse con un sucedáneo entre los actuales Estados depredadores: la sociedad de naciones. «Para los Estados en sus relaciones mutuas no puede haber según la razón ninguna otra manera de salir de una situación sin leyes en la que la guerra está siempre implícita, que, a semejanza de los individuos, la de renunciar a su libertad sin leyes y someterse a leyes públicas coactivas, constituyendo un Estado de naciones siempre creciente, y que, en último término abarcaría todas las naciones de la tierra. Como esto, sin embargo, lo rechazan, de acuerdo con su idea del Derecho Internacional..., la única salida, si no se quiere que todo se pierda, es la del sucedáneo negativo de una alianza que impida la guerra, una alianza cada vez más extendida, que contuviera la corriente de la tendencia irrespetuosa del Derecho y hostil, aunque siempre con el peligro de que esta tendencia volviera a imponerse» *(loc. cit.,* págs. 423 y sgs.). Este pesimismo se diferencia, en todo caso, de la confianza ingenua de aquellos pacifistas que pretendían ver en una «república universal» americana la promoción de la paz, y no la de la industria de armamentos. El pesimismo de Kant respecto a su sueño de paz no procede, desde luego, solo de una verdadera estimación de los Estados «irrespetuosos del Derecho», sino, en la misma medida, del Decálogo y de los Profetas. Ambos se dirigen sin ilusión al hombre que se ha convertido en un lobo para el hombre. El Decálogo con su estricto mandamiento «no matarás», y el profeta Isaías con la extrema profecía: «Vuestras espadas se fundirán en hoces y vuestras lanzas en rejas de arado.» Se trata de algo mesiánico, que no pone el reino de la paz en manos del rey asirio o de los actuales sacerdotes de Baal, ni los mezcla con ello. Algo así solo puede ocurrir en la «comunidad defensiva» de los lobos, en el pacifismo de la mentira; el mismo pacifismo que convierte al agredido en agresor y fabrica la bomba atómica para salvar la civilización. En suma: el viejo sueño de la paz presupone, casi más forzosamente que todos los otros elementos de la utopía social, soportes claros y rectificación. Ya en la primera guerra mundial, cuando solo se dirigía la mirada a los Junkers prusianos, se hizo evidente: el pacifismo no consiste en terminar a todo precio las guerras

en curso, sino en impedir en sus causas guerras futuras. En la segunda guerra mundial, todavía no terminada, y que no ha hecho más que trasladar el agresor de Berlín a Washington, se pone de manifiesto: el militarismo, por mucho que pueda apoyarse, como en Alemania o el Japón, en Junkers brutalmente sostenidos, no proviene de la barbarie feudal, sino de las más modernas relaciones de propiedad, y la imposibilitación causal de guerras futuras no se puede lograr, a la larga, sin la eliminación duradera de los intereses monopolísticos. Es seguro que las lanzas no se convertirán en rejas de arado hasta tanto que pertenezca a todos el suelo que recorre el arado; ni una hora antes, ni una hora después. Paz capitalista es una paradoja, que extiende el miedo hoy más que nunca y que impone a los pueblos la tarea de defender la paz hasta el último extremo, hasta el último esfuerzo; paz socialista es, en cambio, una tautología.

Madurez técnica, capitalismo de Estado y socialismo de Estado; Revolución de octubre

¡Con qué vacilaciones se habla entre unos y otros, de que podría administrarse mejor! Y es que el pequeño comerciante con su apariencia de autonomía existe, en realidad, por virtud de esta apariencia. Y la dicha de la libre competencia—aunque no existen ya ni la una ni la otra—no ha cesado ni con mucho de significar algo aquí. El dueño del pequeño comercio, la multitud de intermediarios absurdos, el empleado que tiene necesariamente que aspirar a más, aun cuando sabe que ello no le lleva a ningún sitio, todos creen todavía en ese algo, en parte acuoso y en parte sanguiento, que se llama economía privada. En su situación precaria creen en ello más rígida que firmemente, pero, de todas maneras, en su interior son privados y arrastran consigo este resto. Es decir que son una rémora tanto para sí mismos como para la conciencia de otra forma inminente de producción e intercambio de naturaleza ya no privada. Sin embargo, el mismo Babitt experimenta algo nuevo cuando, en lugar del aparato económico, que no puede comprender, admira el aparato *técnico* con su claridad como la luz del día. Ve las fábricas mantenidas en movimiento colectivamente, es decir, por masas de obreros, fábricas en las que nada es privado más que la entidad propietaria. Ve las máquinas funcionando sin esfuerzo, arrojando productos y más productos, y ve también la dificultosa, a menudo paralizada venta de esos productos tan pronto como se convierten en mercancía. Ve cómo la máquina ahorra o podría ahorrar tra-

bajo humano, si en la economía del lucro no anduvieran las cosas tan desordenadamente. Ve cómo ya hoy hay fábricas, especialmente en el terreno de la química y de la alimentación, que aparecen abandonadas como en un domingo, porque en ellas las máquinas realizan el trabajo con máxima capacidad. Esta es la curiosa propaganda que podría realizar la técnica incluso en un estrato de tan pocas entendederas como es el del pequeño burgués corriente, y que, a veces, extrañamente, realiza también. Con toda su artificiosidad, el maquinismo se nos presenta ya como un trozo de otra sociedad en esta nuestra, como un fenómeno cuya capacidad de producción no tiene sitio en la forma de apropiación del capitalismo privado, más aún, en la que es desvirtuado. Y no solo a los técnicos se les hace esto claro, aun cuando no puedan remediarlo. Muy característico en este respecto ha sido el fenómeno de los sedicentes tecnócratas, un fenómeno muy transitorio, pero surgido asombrosamente en el país de la superproducción. El ingeniero americano Howard Scott desarrolló uno de los programas más amplios de tiempo libre, y lo hizo partiendo de intereses profesionales técnicos, es decir, partiendo de una concepción unilateral de la capacidad de producción existente. Según Scott, la capacidad de trabajo de la máquina llega al punto de hacer posible una jornada de dos horas, bien entendido, de dos horas de la máquina, no del proletariado, cuyas exigencias raras veces llegaron a este extremo. Siempre que va más allá de estas constataciones, la «tecnocracia» no es más que una cháchara de dilettantismo social, pero, sin embargo, estos utopistas que nada saben del marxismo expresan algo con lo que tropieza día a día el hombre práctico. Lo que le sale al paso al inventor, al higienista, y no en último término, al arquitecto, desde el momento en que empieza a pensar en perforaciones y asentamientos colectivos: que las posibilidades técnicas, incluso las realidades técnicas de hoy están obstaculizadas por una forma económica anacrónica. Las relaciones sociales de poder solo dan libertad a la técnica bélica, solo a la producción de medios de muerte; y sin embargo, la capacidad de esta producción muestra ya de por sí, hasta qué extremos podría florecer la producción de artículos alimenticios. Nos encontraríamos con campos inesperados, sobre todo en la química orgánica, con una técnica que no estaría dirigida simplemente a la reelaboración de materias primas, sino a la constitución sintética de estas mismas materias. Ello comenzó en grandes proporciones con la producción de anilina en lugar de los colores naturales; a ello siguieron el nitrato artificial, el aceite artificial, el caucho artificial, y los plásticos no cesan de sustituir el metal en automóviles, vagones de ferrocarril y quizás incluso en las máquinas. Se hallan ya en

camino, o podrían hallarse, abonos artificiales, radiaciones artificiales que podrían movilizar el suelo a cosechas inmensas, en una *hybris*, un «movimiento anti-Ceres» sin par, con el concepto límite de un campo de cereales creciendo en la palma de la mano. En resumen, la técnica estaría en situación, sería capaz de hacernos independientes del trabajo lento y limitado de la naturaleza respecto a las materias primas, a hacernos incluso independientes del trasporte posterior (cf. A. LOWE: «The Trend in Worlds Economics», en *The American Journal of Economics an Sociology*, 1944). Ha sonado la hora de una supranaturalización de la naturaleza dada, si bien con los conocidos peligros de una artificiosidad técnica de tradición burguesa y abstractamente intensificada. Ahora bien, y esto es lo decisivo sociológicamente para todas las auroras de la química sintética: la omnipotencia de la producción así facilitada es la más imposible en el sistema de apropiación y distribución capitalista. Y es que, en efecto, llevaría la ya existente superproducción a unas dimensiones a las que no podría hacer frente ni el capitalismo monopolístico existente ni la forma *capitalista estatal* latente en él; ni siquiera con una serie de autómatas para una explotación central. Todo ello nos indica, que la madurez técnica no es ya de por sí, en absoluto, algo socialista. Por mucho que haya superado su seno materno la sociedad del capitalismo privado, y por mucho que la forma de explotación privada se nos muestre frente a las fuerzas de producción colectivizadas como algo anticuado, incluso desde el punto de vista puramente técnico, en lo que se refiere a los *medios de producción*. Pero los medios de producción no traen consigo sin más la dicha, sino que es preciso primero que los tenga el proletariado, que haya tomado posesión de ellos. Sin esta socialización, los medios de producción altamente desarrollados solo provocan crisis tras crisis, o bien procuran armas a la guerra imperialista, o bien fomentan la esclavización total, la esclavización del capitalismo estatal. El progreso—una categoría que en la sociedad actual ha quedado reducida a la técnica—en tanto que unitario y real, no discurre nunca de modo rectilíneo; sino que discurre, al contrario, a saltos, implicando nuevas direcciones. Estos saltos son solo sugeridos por el medio de producción cada vez más desarrollado, es decir, por la máquina. La consecuencia colectivista la extrae el proletario, y en su contra la burguesía acostumbra dar a luz, además de al terror y la guerra, a planes más latentes: al capitalismo estatal monopolístico.

No sería la primera vez que el enemigo falsario intentara curarse en salud valiéndose de lo que se alza contra él. Pero sin embargo, es ya «en el plano puramente humano» muy diferente si una mina se estataliza, por

así decirlo, desde abajo o desde arriba. Una «economía dirigida» se hace inevitable por doquiera, pero hay una diferencia inmensa entre que sean los capitalistas monopolistas o los productores el sujeto de la organización. En el primer caso, surge el capitalismo del Estado, es decir, una mera modificación de la función de la propiedad privada de los medios de producción; en el segundo, en cambio, lo que surge es el socialismo, es decir, la trasposición de esta propiedad privada al colectivo real, o lo que es lo mismo, al colectivo productor. Ambas formas tienen de común, por así decirlo, el que las dos se alzan sobre los escombros de la libre concurrencia, del mecanismo liberal del mercado. Pero, aparte de este elemento común excesivamente formal, a ambos les separa la enorme diferencia que los socialdemócratas se cuidan mucho de callar: que el socialismo presupone aquella revolución cuya ausencia es justamente lo que hace posible el capitalismo de Estado. Este último recibió su forma de las dos últimas guerras, durante las cuales, y por primera vez desde el período manufacturero, se organizó la fabricación desde arriba. Su contenido lo recibe a través de la creciente estatalización del capital monopolístico, a través del tránsito de las empresas, hasta ahora privadas, al Estado, entendido como el comité totalmente oficial y absolutamente ejecutivo de la clase dominante. Aquí el capitalismo de Estado une una explotación plena, e incluso agravada, con las más tajantes modificaciones de la economía privada anterior; todo ello con una apariencia colectivista. Esta apariencia puede hacer incluso que la economía capitalista dirigida desde arriba se nos presente como economía socialista; esto es lo que ocurrió en los distintos golpes de Estado fascistas, y esto es lo que se hace también, a veces con buena intención, pero siempre erróneamente, entre los reformistas. Así, p. ej., en el viejo espejismo miope de «la conversión pacífica del capitalismo en socialismo», este bersteinismo tan terriblemente refutado ya dos veces, en 1914 y en 1933. En una época de *prosperity*, de paz trabajosamente mantenida, el capitalismo (que lleva siempre en sí lo contrario de *prosperity* y de paz) pueden mostrársenos como liberal, después de haber mostrado ya la carátula fascista; pero, no obstante, la radicalización del Estado es inmanente a la economía de lucro dirigida del monopolismo. Mientras que, pese a una opinión corriente, en la economía socialista la radicalización del Estado no aparece en tanto que la economía es dirigida socialistamente, sino en tanto que elimina el capitalismo de Estado o bien—a fin de acortar supuestamente el camino—lo utiliza y se lo incorpora instrumentalmente. Es de importancia utópico-detectivesca trazar el horizonte de las modificaciones de que es capaz el capi-

talismo de Estado, caso de que se le deje tiempo y espacio suficientes. Mientras que, a la vez, todo sigue igual en lo principal, es decir, en la explotación, y las crisis inmanentes al capitalismo quedan simplemente ocultas en nitrocelulosa. La primera modificación se referiría al *mercado*, el cual dejaría de ser libre y abierto. Los hombres no se enfrentan los unos a los otros como agentes del intercambio, sino que en el Estado total no hay más que los que mandan y los que obedecen; y el Estado ejerce el control de los precios y de la calidad de las mercancías que, hasta entonces, había corrido a cargo, en determinada medida, del mercado libre. La segunda modificación se refiere a la *producción* misma, una vez terminada la libertad de mercado y su concurrencia. Se promete «ocupación completa», pero con un necesario descenso del nivel de vida de las masas. Se promete una relativa seguridad económica como consecuencia de la adecuación de la producción al consumo, y como consecuencia de una economía del lucro dirigida; pero la seguridad se paga al precio de que el ejército de obreros y empleados se convierten completamente en esclavos, en lugar de en camaradas coposeedores. También los capitalistas que han quedado ven limitada su libertad—«el provecho común es antes que el provecho individual»—, pero con un solo significado: los monopolistas restringen el provecho individual manchesteriano, a fin de que su propio provecho común se mantenga tanto más sólidamente. Surgiría así un *colectivo capitalista* compuesto de los grandes piratas en la industria y en la distribución y de la alta burocracia civil, y sobre todo, militar; en este gigantesco complejo capitalista—cuyo centro quisiera ser Norteamérica—todos los demás hombres se convertirían en objeto de una explotación tan extensa y con una estrategia tan racionalizada como el mundo no la había visto antes. El presidio total poblado de autómatas mal alimentados y «asegurados» de por vida, es decir, la perspectiva que el capital manchesteriano dibujaba mentidamente como la amenaza del socialismo es, en realidad, su propia perspectiva. A lo que hay que añadir la ironía de que la forma económica que responde al fascismo y el fascismo que responde a esta forma económica quieren ser introducidos bajo el señuelo de la libertad desde Norteamérica, es decir, desde el país en que la palabra capitalismo es un título de honor y no lo es, en cambio, la palabra Estado. Todos son, pues, entre otros, los horizontes del capitalismo de Estado, de ese mismo capitalismo que denomina al socialismo «fascismo rojo», justamente porque el socialismo sabe precaverse de las intenciones asesinas imperialistas. Con la consecuencia de que los liberales de la época acaba- de la libre concurrencia se esfuerzan en romantizar sobre un «tercer

camino» que les libre, a la vez, del fascismo levemente rechazado y de la alternativa socialista, esta sí auténticamente odiada. La alternativa entre los dos extremos les aparece así como una alternativa entre «regímenes totalitarios»; lo que ni siquiera es cierto formalmente en la idea de la dictadura del proletariado, para no hablar ya de los objetivos de libertad de esta dictadura, los únicos verdaderamente totales. Pese a la vileza o la necedad con que se trata de mezclarlas, la diferencia entre las dos «economías dirigidas» salta a la vista. Se trata de una oposición extrema en su contenido social: de un lado, la *eliminación de la explotación*; de otro, el *encuadramiento total* de la explotación. Como posibilidad, e incluso como posibilidad ya en camino, el capitalismo de Estado solo amenaza en tanto que los hombres lo permitan y lo toleren. El misérrimo jornal, inseparable del capitalismo de Estado, la vida siempre bajo tutela, tienen que hacerse, a la larga, insoportables, incluso si el fascismo tras una última guerra mundial provocada por él—y que tiene que provocar por su propia naturaleza—no quedara relegado a ese país del que no hay retorno posible. De esta suerte, de la aciaga tendencia del capitalismo de Estado se desprende algo que sirve al capitalismo y que lo hace casi concreto: la tendencia al colectivo capitalista en el vacío de la libre concurrencia desaparecida. Es decir, que el capitalismo de Estado es *el elemento de realidad, durante tanto tiempo buscado, dentro de un fenómeno tan carente de esencia como el fascismo.* El fascismo utiliza la desimultaneidad y la rabia sorda de su protesta en las masas seducidas, pero, sin embargo, está perfectamente *up to date* en cuanto se refiere al caudillaje. Aquí ya no es fantasmagoría, sino el remedo real de una tendencia real, la de la socialización de las fuerzas de producción; el fascismo da enormes dimensiones al capitalismo de Estado como alternativa real. Y como el *peligro más central,* se nos ofrece la engañifa del orden e incluso del socialismo, ese socialismo con el que el colectivo capitalista se ha disfrazado y seguirá disfrazándose: *capitalismo de Estado con la máscara de socialismo de Estado.* De aquí, sobre todo, la mentira de la seguridad e incluso de la liberación de la lucha por la vida, cada vez más terrible; lo que se pierde de tiempo libre y de libertad parece compensarse por la garantía, por el puesto de trabajo garantizado y por el ocio subvencionado. Si hay algo que el burgués medio americano, antaño el hombre arriesgado por excelencia, valora más que la ganancia la seguridad de la vida. El antiguo pionero capitalista cambia sin vacilación el ascenso social, hoy desaparecido, por la seguridad, y el fascismo parecía y parece garantizarla de tal modo a los Babbits de todas las zonas, como si se tratara del Estado

del futuro. Ha sido un grave error de la literatura socialista no haber destacado suficientemente las posibilidades dadas para el capitalismo de Estado; y un error aún más grave, no haber procedido a un análisis adecuado de sus enormes contraposiciones con el socialismo. Por virtud del *primer error,* el fascismo vino como una completa sorpresa, mientras que, por virtud del segundo, la socialdemocracia pudo tranquilizarse por su falta de acción y por el supuesto optimismo dialéctico con que se enfrentó con los grandes concernos. Al parecer, el capitalismo iba a convertirse de por sí en socialismo, tan pronto como siguiera sintetizándose; incluso la militarización prusiana de la vida económica, tal como comienza en 1914, las llamadas ideas de 1914, aparecían ya aquí como socialismo. Por el *segundo error,* la insuficiente diferenciación entre capitalismo de Estado y el—provisional—socialismo de Estado, facilitó grandemente a la socialdemocracia y al resto de la burguesía la posibilidad de apartar la mirada del propio capitalismo de Estado, en tanto que, una «economía dirigida», se le atribuía a la Unión Soviética. Si bien se trata de una mentira canallesca, no es menos cierto, por eso, que no hubiera habido ni siquiera una razón aparente para su posición formalista, si no se hubiera dejado en la penumbra, intencionada o no intencionadamente, la diferencia entre el capitalismo de Estado y el estadio intermedio, es decir, el socialismo de Estado. Más aún, esta falta de diferenciación es tan antigua que puede apelar incluso—como lo hacen, de hecho, los anarquistas—al *pathos* del orden de los utopistas sociales centralistas. Como puede recordarse, ya en Saint-Simon corría paralelamente a la línea capitalista-estatal otra línea socialista; y la *capacité administrative* ejercida por la industria aparecía aquí como el germen del Estado socialista del futuro. En el saint-simoniano Louis Blanc aparecían incluso como coincidentes en absoluto el monopolio del Estado y el socialismo gubernamental; Blanc proyectaba talleres nacionales subvencionados con créditos del Estado, a fin de que cada uno pudiera producir según su capacidad y consumir según sus necesidades. Al no haber sabido distinguir entre capitalismo de Estado y socialismo, como se distingue entre presidio y revolución, los antiguos utopistas tenían la disculpa de un desarrollo capitalista imposible de prever todavía en su tiempo; y posteriores novelistas utópicos, como Bellamy, que pensaban que era socialista su Estado burgués organizado, solo contaban con la libertad del *dilettantismo.* Pero todavía, en 1939, se encuentran en América, en H. D. Dickinson y otros autores, supuestas *Economics of Socialism,* en las cuales se reflexiona sobre las posibilidades y formas del capitalismo de Estado, y no como utopía abs-

tracta, sino muy en las proximidades de la tendencia monopolista: y sin embargo, la investigación se presenta como una investigación sobre el socialismo. Es como si el socialismo respondiera a la caricatura que hacen de él los anarquistas, como si no fuera más que centralización, como si fuera simplemente Estado y no soviet. Aquí no es preciso repetirlo una vez más: en su forma científica, el socialismo lleva grabada en la frente sus claros rasgos distintivos. Como acto de revolución del proletariado es, sin más, aniquilación de la clase capitalista, y por su objetivo, que es la sociedad sin clases, es libertad organizada. La Unión Soviética se encuentra todavía en la fase de la construcción, y es, como consecuencia, todavía un Estado y un Estado duro, pero un Estado justamente sin economía de capital. Con el objetivo de eliminar toda propiedad privada de los medios de producción, a lo que se puede llegar, en el peor de los casos, es, por así decirlo, a un socialismo de Estado, pero nunca, a la larga, a un auténtico y establecido capitalismo de Estado. Y también el socialismo de Estado, siempre que se da, se halla en transición, es decir, es temporal y llamado a desaparecer; porque lo que se halla en potencia en la transición es la muerte del Estado. Para el logro de este objetivo la Revolución de Octubre de 1917 puso en marcha la dictadura del proletariado, y la época subsiguiente a la muerte de Lenin la más fuerte potencia estatal y militar; pero, sin embargo, en esta especie de poder alienta inmanentemente el final de todo poder. Mientras que, en cambio, en el liberalismo burgués, que tan altos fines proclamó y tan profundamente se ha destapado, el aparato de fuerza capitalista se hallaba siempre implícito y presente. En el Estado de clases capitalista el obrero solo tenía la libertad de morir de hambre, siempre que no se doblegara a la dictadura del lucro; y si no hubiera doblegado la sedicente estatua de la libertad por medio de la organización, no tendría ni el derecho a la huelga, ni siquiera la jornada de ocho horas, es decir, los mismos derechos de los que está dispuesto a privarles el capitalismo de Estado. El país de la construcción socialista, en cambio, ha movilizado todo su inmenso poder—y tiene que movilizarlo—con el fin de poner término a la dominación del hombre por el hombre. Para que la libertad *de* trabajo, con la que el liberalismo sedujo y engañó, se convierta en la libertad *del* trabajo. Para que, en lugar del sedicente Estado de Derecho, que, por razón de su corrupto contenido clasista, se ha convertido en un Estado del no-Derecho, deje de ser necesario en absoluto el Estado. El orden todavía posible en el tardocapitalismo, el del capitalismo de Estado o fascismo, consiste solo en el horror del orden, de igual manera que la libertad solo se nos da, en una situa-

ción de absoluta autoalienación, como libertad oprimida o desaparecida. Una vez más se nos muestra, de modo más terriblemente pervertido que en la beneficencia y el pacifismo: en la tardoburguesía la paz se convierte en guerra, el orden en barbarie, el ocio en castración y asolamiento. La acción principal y estatal del fascismo se nos muestra así en sus posibilidades capitalistas estatales, no como algo exhausto, aunque sí como algo limitado. La Unión Soviética fue en Stalingrado un contemporáneo harto molesto del fascismo; una Unión Soviética en su atractiva madurez significará por doquiera el final de este capitalismo de Estado.

Fraude del tiempo libre; vigorización para la empresa

El hombre oprimido se distiende por la noche, convirtiéndose en algo así como un ser libre. Le es permitido recuperarse, y le es permitido porque también el obrero se cansa. Tras la carga y el esfuerzo del día recibe su tiempo libre, a fin de alimentarse y lubrificarse como una máquina. Término de la jornada, domingo significan recuperación de la fuerza de trabajo; en la sociedad del lucro el hombre no es nunca un fin, sino siempre un medio. Sea lo que sea lo que se emprende al final de la jornada, particularmente o según la tradición, su único objetivo burgués es la reproducción de la fuerza de trabajo. Tanto más distintos, sin embargo, son los sueños que descienden *después de la jornada* sobre el hombre oprimido. Son sueños que quisieran realizarse, al menos, allí donde hay un espacio vacío. Se respira aire libre, el alcohol echa abajo el polvo y con la baraja se mata el tiempo, porque, además, en la baraja alienta el placer de poder jugar con el azar y no estar solo sometido a él, de poder ganar por su medio algo al vecino. Lo que aquí tiene lugar posee una doble vertiente: que, de un lado, se abandona la jornada de trabajo, la oficina, mientras que, de otro, se continúan de modo «aligerado». La *vida social* en su totalidad reproduce en gran manera las relaciones entre hombres y cosas que imperan en la sociedad y la constituyen. Estas relaciones se prosiguen también en la clase oprimida, mísera, aun cuando tenga o debiera tener un interés especial en distinguir formalmente, y más aún en su contenido, la jornada de trabajo del tiempo libre que la sigue. Pero ello no es sencillo, ni siquiera si se supone una voluntad de contraste; la vida social como forma de trato de una sociedad confirma a esta bajo el modo del escapismo. Y la vida social mantendrá tanto más la estructura mientras los oprimidos solo lamenten la posición que ocu-

pan en las relaciones sociales, y no las relaciones sociales mismas. Como ya hemos visto: el solaz sirve como sucedáneo de lo no alcanzado en la lucha capitalista por la vida y sus formas consagradas. Lo que en el juego de naipes y su indispensable cara de poker significa el afán de ganancia y todos los caminos rectos y no rectos que conducen a ella, lo significa en el deporte la afanosidad reproducida en él de la, al parecer, libre concurrencia. Cuanto más imposible se hace esta económicamente, tanto más atrae la *emulación en el deporte.* Esta última no solo atrae a los deportistas practicantes, sino, mucho más, a través de la identificación con los contendientes, a los miles y miles de espectadores dominicales de las competiciones profesionales. También las luchas helénicas, es verdad, y los torneos medievales han puesto de manifiesto una «concurrencia»; pero era una concurrencia no activista. En las clases superiores de entonces esta competición no reflejaba una lucha económica, y sus participantes semejaban, más bien, a aquel «hombre magnánimo», de quien dice Aristóteles que «camina por la vida vacilante y parsimonioso, excepto allí donde un honor o una obra le demandan». El afecto predominante era el placer de la distinción, no el del choque, era el eros por el objetivo, con el vencido como «segundo vencedor», no como rival que sale arruinado de la Bolsa. Esta forma de competición es *mutatis mutandis* también posible en una sociedad poscapitalista, y ya hoy se cultiva en la Unión Soviética. El placer del deporte de los empleados capitalistas muestra, en cambio, necesariamente en la competición todos los rasgos de la competencia: el sucedáneo en forma de juego de la libre concurrencia desaparecida socialmente. El capital no confiesa que esta concurrencia (camino libre al más hábil, bastón de mariscal en el macuto) está superada económicamente; tal concurrencia fue, en efecto, la máxima seducción del capitalismo en el «país de las posibilidades ilimitadas». Mientras, por tanto, labora con la apariencia de la libre concurrencia, el capital fomenta el deporte, que moviliza esta apariencia en el tiempo libre. Como si así, al menos, se devolvieran al cuerpo sus derechos; como si, al menos, en este campo, el hombre poseyera algún valor; como si en los sedicentes Juegos Olímpicos retornara un trozo de Grecia: una fiesta de los hombres libres, no de los esclavos. Y la actividad deportiva, fomentada por el Estado, del *dopo lavoro* no se limita a una libertad falsificada, sino que tiene, además, otros méritos desde el punto de vista capitalista. El deporte se utiliza como engaño incluso allí donde el capital no es capaz ya de hacer creer a sus empleados en la libre concurrencia, incluso en el estadio confesado de una nueva servidumbre. Esta vez, no como deporte individual,

sino colectivo, aunque, desde luego, como deporte colectivo al servicio de la empresa, y en último término, del capitalismo monopolístico y estatal. Este es el sentido de la «conformación del tiempo libre» fascista y prefascista, en lo que se refiere a la gimnasia. Hace ya mucho que las grandes empresas han utilizado la inclinación al deporte de sus empleados para constituirse un «personal» especialmente fiel. En el tiempo libre este no retorna a la apariencia de la libre concurrencia individual, sino que, al contrario, el personal tiene que llevar al triunfo la bandera de su empresa capitalista: los deportistas se transforman así en «equipos industriales». También aquí han sido la Unión Soviética y las democracias populares quienes, por primera vez, han restablecido el sentido auténtico de una competición colectiva: y ello en tanto que las empresas se han convertido ellas mismas en propiedad colectiva. El Estado fascista se ha atribuido últimamente incluso el retorno a la naturaleza: lo que ha llamado la educación física militar. Con ello sonó la hora final del paseo al atardecer, del deseo de aire libre, de arte, de mover los miembros entumecidos. En su última consecuencia «fuerza por la alegría» significa reparación de la mercancía fuerza de trabajo deteriorada por medio de un taimado *dopo lavoro*. Y todo con la intención de que en el rellenado tiempo libre la mercancía no caiga en ideas nocivas. Con el fin de que la melancólica elucubración de posibilidades quede canalizada y permanezca tan subalterna como el mismo puesto ocupado por el sujeto de la elucubración. El tiempo libre sirve así, pues, en último término, al entontecimiento, bien con un aparente *laissez faire, laissez aller* (en el contexto del capitalismo), bien con formas como las impuestas por el fascismo: guirnaldas para el ganado destinado al matadero. Entendiéndolo bien: no se trata de lamentar o condenar el que se trate también de dar una forma al tiempo libre, sino de que se le trate de dar un contenido que parte de los enemigos del pueblo. Con ello el domingo, e incluso el contacto con la naturaleza, quedan dentro de la jornada de trabajo capitalista y de sus intereses, y de una más íntima de lo que pudiera haberlo estado nunca. Lo que significa que la mercancía fuerza del trabajo no pierde su carácter de mercancía ni siquiera en los momentos de recuperación; el largo brazo del capital apresa al hombre en la máquina, pero también en la mesa durante la cena, en el Palacio de los Deportes, como en el sanatorio al aire libre que llamamos naturaleza. Y sin embargo, no puede suprimirse el elemento protestatario, no puede eliminarse a la larga al que quiere otra cosa, ni siquiera después de la jornada de trabajo; y es que los hombres no son una mercancía. Ni tampoco su pereza, el único fragmento que nos ha quedado del

paraíso, tal y como nos lo dice Schlegel, aquí, en verdad, un profeta del pasado. Pero su impulso, sobre todo, no solo su pereza, busca sin excepción una situación en la que el mismo reloj, indicador de obligaciones, viva al día.

VIEJAS FORMAS CONSERVADAS DE LA LIBERTAD, PERVERTIDAS, PERO NO DE MODO DESESPERADO: EL «HOBBY», LA FIESTA POPULAR, EL ANFITEATRO

Sigue habiendo una parte humana que no ha sido vendida o que no lo ha sido totalmente. En inglés se expresa, al menos en palabra, y de modo muy bello el no hacer nada: *I enjoy myself. Dolce far niente,* un ser, no solo una palabra da ya un encanto interior a la vida sin trabajo. Suponiendo que se posean los medios externos para ello, o que sea posible procurarse sin ellos muchos días festivos. Suponiendo que no se tenga nada por más fácil que soportar una serie de días felices, es decir, que no se esté pervertido para la alegría. Porque el trabajo le ha quemado a uno y no se tiene tiempo o ejemplo ni para la gracia ni para la paz de la dicha. Eres como una flor: algo, desde luego, muy difícil en una sociedad que en su *leisure-class* todavía, y precisamente en ella, se presenta pocas flores ante los ojos, a no ser flores carnívoras. Y sin embargo, se pone de manifiesto: también en el día festivo arruinado por el capitalismo hay todavía parajes medio protegidos. Y es que todavía alienta un elemento hombre o un fragmento del elemento hombre que no es totalmente vendible, ni apto totalmente para el negocio de la reproducción. Y en él se han conservado de *tiempos antiguos,* precapitalistas, ciertos restos de un ocio planificado, dignos de ser observados e incluso, en circunstancias cambiantes, de ser transformados funcionalmente. Por razón de sus rasgos precapitalistas, estos restos han cobrado en poca medida carta de naturaleza capitalista, aunque, desde luego, son utilizables y falsificables. Me refiero aquí a tales recreos tras el trabajo como el *hobby particular,* la *fiesta popular pública* (la mayoría de las veces concentrada en torno a antiguas fiestas eclesiásticas), y en seguida el complejo total de una cultura que se hace común: el *anfiteatro para todos.* El hombre no está, por eso, nunca completamente traicionado, mientras que haya una parte de él aún no vendida y en la que tiene su alegría. La más plácida de estas alegrías la aporta el *hobby,* con el cual puede procederse a una excursión algo solitaria, pero siempre ligera. El aficionado a trabajos manuales, el

que trabaja en su pequeño jardín y muchas otras gentes entregadas a labores semejantes dejan que en su afición particular se refleje la profesión que no han logrado o que, en el curso real de la vida, no existe. Mucho de ello solo se consigue fragmentariamente, pero, en la lejanía, se dibuja la idea de un trabajo sin imposición, un reflejo particular de lo que podría significar la labor con gusto y afición. Allí donde, como en América, la mayoría de las personas están absorbidas por la profesión casual, por el *job,* es también donde, por ello mismo, existe la mayoría de *hobbies.* Y la afición solo desaparecerá cuando represente la verdadera profesión. Hasta entonces hay que aprender del *hobby* cómo es soñado particularmente el ocio planificado: como un trabajo que aparece como ocio. Cuando, empero, la alegría más particular del ocio se hace la más pública de todas y arroja de sí toda actividad que no pertenece al *hobby,* entonces tenemos, procedente de tiempos lejanos, la afición con el mínimo esfuerzo, es decir, la *fiesta popular en un folklore alborozado.* La fiesta popular florece, más o menos, en las regiones campesinas, aunque también en ciudades, donde, encapsulados o importados, se han conservado usos tradicionales. Desfiles, carnavales, verbenas, todo ello no rellenan un espacio vacío de domingos y días festivos, sino que convierten a estos en tales. Los países con un suelo pagano-romano son más ricos en tales fiestas que los países nórdicos, de igual manera que los países católicos saben más de ello que los países protestantes con su *ethos* del trabajo. América, con sus tres millones de italianos en Nueva York, muestra en ellos y sobre la marcha la diferencia entre la alegría viva y la alegría muerta. La alegría viva es la que se festeja con ocasión de las numerosas fiestas eclesiásticas, y que ha llegado a Nueva York con los emigrantes desde Palermo o Roma, desde Bari o Nápoles; la alegría muerta es el *fun* del mundo yanqui, desde el *juke-box* hasta la *cocktail-party.* Por virtud del subsuelo clásico y de la tradición católica, Italia, Francia, Austria, Baviera, Renania han sabido mantener enclaves en el seno del mecanicismo capitalista; es decir, espacios intercalados de un sentimiento vital para el que el tiempo no es todavía dinero ni la *fidelitas* un sepulcro blanqueado. En su plenitud las fiestas populares solo se han conservado en Rusia, de tal suerte, que la Unión Soviética no solo ha podido incorporárselas, sino que ha hecho que, en la nueva sociedad, la vida popular, la alegría popular retorne, por primera vez, a estas fiestas. Sin embargo, incluso en Francia el mecanicismo burgués ha llevado a cabo una deformación, provocando una profunda diferenciación entre la alegría convencional y la ingenua *gaieté parisienne.* El domingo casero del pequeño

burgués no es en casi ningún sitio más que desesperación amueblada; ¿y el domingo público, incluso en el país del creyente Epicuro? Como escribe Jean-Richard Bloch al describirnos una especie de civilización que ha contagiado al mismo París: «No hace falta más que dar un paseo en un día festivo por nuestros parques y jardines, por los *boulevards* de nuestras ciudades, para toparnos en miles de ejemplares con esas lamentables familias burguesas que, enmohecidas y aburridas, conducen delante de ellas un par de niños ociosos, malhumorados e hipócritas.» Aquí hay que recordar también la miseria del domingo pintada por Seurat en su cuadro *La Grande Jatte* (cf. pag. 394), y comparar el «Dios en Francia» con esos grupos desoladores de paseantes, más aún, con la totalidad de ese paseo insulso y desesperado. Qué jugosos aparecen aquí por contraste los viejos cuadros de *kermesses* de los maestros holandeses con todos los sueños-deseo unidos a las verbenas y carnavales, y en los cuales las tardes del domingo, en lugar de ser el mejor momento para el suicidio, podían dar goce vital tras toda la miseria de los días de trabajo. La jornada de trabajo era entonces todavía más penosa que hoy, pero en los días festivos adquiría forma una capacidad reprimida de gozo: una forma que solo en común podía rellenarse y subsistir. No hace falta más que leer la descripción de la fiesta de San Roque en Bingen, tal como nos la ofrece Goethe en su viaje «A orillas del Rhin, del Meno y del Neckar 1814 y 1815», esa grandiosa robustez y satisfacción, para ver como en un espejo lo que es alegría sana. La fiesta popular dejaba en libertad, es cierto, sueños-deseo de la festividad, pero estos sueños carecían del elemento artificioso e incluso melancólico-sentimental que, pese a su esplendor y pre-apariencia, caracteriza las utopías festivas de la *leisure class*. O lo que es lo mismo: las fiestas populares se dan en contraste con la miseria, las fiestas de los señores en contraposición al aburrimiento. Y a este no se le sale al paso con distensión, sino, una vez más, con esfuerzo; de aquí la paradoja de Heine del «*valeroso compañero de armas* de un *dolce far niente*». Las fiestas populares, en cambio, no muestran ninguna artificiosidad, ni siquiera cuando, especialmente en Italia, derivan de las formas del barroco. Faltando aquí la pastoralidad, el elemento arcádico, mientras que, en cambio, se hace presente un elemento ingenuo, clásico, un fragmento de último contacto con Dionisios. Dionisios es un dios liberador, y por eso, su fiesta popular se ha mostrado susceptible, ya ahora, de una transfuncionalización que no es, ni mucho menos, clerical. Este mundo de los días festivos festeja alegrías, para las que, solo más tarde, habrá realmente motivo: en ellas se anticipa la liberación del pueblo. De aquí el fácil tránsito de la

danza en torno al tilo a la danza en torno al árbol de la libertad de la Revolución francesa, de aquí el motivo siempre latente al final del *Fidelio*: ¡gloria al día!, ¡gloria a la hora! No sin consecuencia han tenido como fundamento las saturnalias de todos los pueblos el recuerdo de una Edad dorada, es decir, el recuerdo de la libertad, igualdad y fraternidad de las «gentes» del comunismo primario. La transfuncionalidad de la fiesta popular en un *dopo lavoro* real renueva, por eso, en novedad programática tendencias muy antiguas; unidas en el suelo del carnaval, de la fiesta de San Roque o de San Juan, en la actualización de un motivo transparente, de algo etéreo. ¿No es ella misma, sobre el viejo suelo, la fiesta del asalto a la Bastilla? ¿Y no lo es la fiesta de la Revolución de Octubre y la festividad primaveral del primero de mayo? La festividad se ha renovado aquí con residuos del desfile, de la procesión e incluso con banderas eclesiásticas a las que se ha atribuido un nuevo sentido. En la fiesta popular alienta, por eso, la esperanza de un *dopo lavoro* fundamental, cada vez más fundamental. Tanto más, cuanto que el basamento sobre el que se configura la festividad, no es solo el gozoso contenido tradicional en cuyo recuerdo se «celebra» la fiesta, sino una esperanza todavía no celebrada.

No tan amable es el efecto de lo que se ofrece como goce cultural de nivel superior; lo que se sirve o lo que *debe bastar* a todo el mundo como manifestación cultural. Se trata del sedicente goce cultural que suministra el mundo burgués los domingos y días festivos. Es un goce que pretende situarse más allá de las competiciones deportivas y del cine; y así se extiende desde conciertos en los que se sirve cerveza dorada hasta obras teatrales y libros en los que no hay alcohol ninguno. No hay duda de que en los domingos culturales hay también necesidad, vida y forma de tiempos pasados; pero, en medida incomparablemente mayor que en las fiestas populares conservadas, se hallan entremezclados con cometidos impuestos desde arriba y con una distracción interesada. Si el deporte ofrece todavía la ilusión de la libre concurrencia, y si el tiempo libre reglamentado capitalistamente está organizado de tal manera que la mercancía fuerza de trabajo no llegue a conciencia de sí ni siquiera en el tiempo de solaz, no puede haber duda de que esta tendencia ha de mantenerse en los espectáculos culturales burgueses, y sobre todo, en la *transmisión de bienes culturales* por canales burgueses, o incluso pequeñoburgueses. En estos rellenos del tiempo libre actúa, sin duda alguna, la influencia de una existencia pre-capitalista todavía presente. Este elemento tradicional es mucho más sólido que en el deporte, en el que el viejo placer greco-democrático puede ser redirigido a un fortalecimiento muy dis-

tinto, y, en último término, a un entontecimiento. Aun cuando se le prepare haciendo de él un sedicente goce cultural, con precios y contenido rebajados, a Beethoven no se le puede tomar a la ligera. El fuego de Prometeo y la savia de la mentalidad apacible-burguesa siguen siendo incompatibles, aun cuando se los ofrezca bajo el manto de la «educación popular» socialdemócrata. Los antiguos lugares, en los que el pueblo no tenía «goce cultural», pero penetraba en la acción, era captado, transformado e inmerso en ella, se llamaban en la Antigüedad *anfiteatro,* y en la Edad Media, *escenario de misterios.* Sin embargo, la forma de las actuales festividades no niega el carácter—o mejor dicho, el no-carácter—que alienta ya en la expresión «velada de cultura popular». Lo que aquí se ofrece es liquidación, sobras y mercancía barata, un esfuerzo por convertir a Mozart en un caramelo, a Goethe en un filisteo, a la novena sinfonía en la prédica dominical de un «espíritu libre». Se sirve a una sedicente audiencia general curiosidades de todos los terrenos, sin problemas, sin centros, solo, en el mejor de los casos, con el efecto de un aburrimiento profundizado. Esta transmisión de cultura causa el efecto de un concierto para el paseo en un pequeño balneario o como el suplemento dominical de la gran prensa pequeño-burguesa. El iniciador de este filisteísmo cultural fue, en su tiempo, David Friedrich Strauss, y desde entonces, miles de personajes semejantes han laborado alegremente en la cultura dominical. El sol indómito y también sublime de lo original se pone, o se oculta por lo menos, en aquellas manifestaciones en las que lo popular queda referido a lo fácilmente asequible, en lugar de estar referido a la antigua y exigente fuerza popular, como ha acontecido durante largo tiempo en el baile, en la fábula, en la meditatividad de la fantasía popular viva. El peligro, todavía actual, del parque cultural burgués-socialdemócrata queda bien caracterizado con las palabras que David Friedrich Strauss pronuncia en coincidencia con otros cien mil maestros de escuela: «Junto a nuestra profesión, tratamos de mantener abierto en lo posible nuestro sentido por todos los altos intereses de la humanidad... Tratamos de ayudar a la comprensión de estas cosas por medio de estudios históricos, que hoy, gracias a una serie de obras históricas atractivas y escritas en lenguaje popular, se han hecho fáciles; así mismo tratamos de ampliar nuestros conocimientos de la naturaleza, para lo que tampoco faltan medios auxiliares comprensibles para todo el mundo; y finalmente, en las obras de nuestros grandes autores, en las ejecuciones de las obras de nuestros grandes músicos encontramos una incitación para el espíritu y el ánimo, para la fantasía y el humor que no dejan nada que desear.» La época de la felpa en

el siglo XIX, que se tenía a sí misma por una época de la púrpura, ha desaparecido, sin duda, pero el filisteísmo de la cultura no ha perdido vigencia, y tiene ramales indiscutibles hasta la *contradictio in adjecto* de un comunismo pequeño-burgués. El trasfondo lo constituye el mundo museal del siglo pasado, con el arte como ilusión y la ilusión como ideal. Es el mismo trasfondo, en último término, que en su plena conformación, como conciencia puramente epigonal, puramente contemplativa sigue llamándose *historismo*. El historismo es exactamente el principio del goce cultural parasitario o de la posibilidad de servir en bandeja una cultura muerta; con la historia como un pasado ininterrumpidamente contemplado, con la cultura como un modo de llenar las veladas. El historismo suministra distinguidamente lo que el capital exige interesadamente y difunde de manera «pedagógico-cultural»: suministra a las masas en sus horas de ocio cultivado la musa paralizada, el Apolo que da en el blanco a lo lejos. El historismo creía contar a Hegel entre sus predecesores, pero precisamente Hegel se distancia *a limine* de este museo de la alienación en el que figuran alienados como guías: «El espíritu vivo... exige, para ser desvelado, ser dado a luz por un espíritu afín. El espíritu vivo se desliza como ante un fenómeno ajeno ante la actitud histórica que solo tiene presente un interés en el conocimiento de opiniones; aquí el espíritu vivo no revela interés. Le puede ser indiferente el estar destinado a aumentar la colección de momias y el montón general de las casualidades» *(Obras,* I, página 168). Es decir, que solo el epigonismo del siglo XIX hizo de la historia un almacén y un museo, una golosina para todos los gustos, o bien, un canon destinado a oprimir. La diligencia a-subjetiva de esta época creó, sin duda, además de copias horrendas, también obras monumentales de erudición histórica, de tal suerte, que apenas puede pensarse una compilación de material tan fiel en el detalle y tan problemático en la totalidad como la que edificó el historismo del siglo XIX. Y sin embargo, en lugar de la herencia viva, lo que surgió fuera una calma chicha del saber y de la contemplación que paralizaba la misma productividad existente o la distraía de modo peligroso: el historismo es en todos los terrenos la sabiduría de los infecundos. Una historia verdadera, es decir, experimentada en sí como históricamente formativa no suministra ninguna herencia para el enterramiento de ella misma o para un ámbito dominical contemplativo. La historia es, más bien, según la exacta analogía de Ludwig Börne, una casa que tiene más escaleras que habitaciones, que se parece más a un suburbio no terminado que a un campo de ruinas numerado, que se hace solo frente a un futuro común, no desde la tumba, es decir,

desde un pasado concluso. De aquí, por eso, que el *ejemplo del futuro en el pasado* es el único que anima, entusiasma y enseña. Así y solo así, pero de modo incondicionado, puede y tiene que enlazarse, más allá de la corrupción con la conciencia cultural de Occidente, sin mentira, sin ilusión, bajo otras estrellas. Una sociedad que como tal se halle ella misma más allá del trabajo, no tendrá, por ello mismo, ningún domingo y ningún día festivo separados, pero así como tendrá el *hobby* como profesión, la fiesta popular como la más hermosa manifestación de su comunidad, así también podrá, en un desposorio feliz con el espíritu, experimentar con él su *cotidianidad festiva*. A fin de que no surja ningún filisteo de la cultura en la sociedad sin clases; a fin de que la cultura se encuentre justamente en la frontera, en lugar de en el epigonismo. Bastantes preocupaciones vitales quedarán todavía, aunque se haya eliminado la más sórdida de todas, la del jornal; todavía quedará bastante indigencia que pedirá informaciones, que llevará a los cinco mil años de historia de la cultura, como un único día, inconcluso, continuado. Cuanto más adecuada, empero, sea la estructura económica de la sociedad, cuando menores sean los antagonismos que tienen aquí su origen, tanto más exactamente aparecerán las discrepancias de la existencia auténticas, humanamente dignas, para cuya clarificación la cultura tiene su plan de campaña, y sobre todo, llegará a tenerlo. La cultura aparece, a menudo, redondeada, pero nunca conclusa, nunca una suma de productos manufacturados; precisamente las grandes obras de la cultura mantienen su excedente, el que sigue influyendo todavía, más allá de la desaparecida ideología en cuyo seno surgieron. El arte de oír el cántico de las esferas no aparece ya como una huida, ni menos como una sublimación interesada de algo aciago existente; no aparece ya como una solución precipitada de contradicciones sociales en un juego brillante, sino que la pre-apariencia de lo justo aparece como una influencia ulterior, como la única influencia ulterior. Esta es la madurez ulterior de toda gran obra, una vez que ha sido cortada del árbol de su época y este árbol ha desaparecido hace ya largo tiempo; los imperios desaparecen, pero un buen verso permanece y nos dice lo que se avecina. Esta pre-aparencia, tan poco adecuada para ser mercancía de saldo, actuará en sentido propio, por eso, solo cuando se haya apartado de ella el otro reflejo impropio, el de la mera ideología de clase. Por lo que se refiere a esta pre-apariencia como goce y doctrina de un verdadero *dopo lavoro*, ya quedó dicho antes de modo también pre-aparencial al tratar del contacto de la función utópica con la ideología: «Culturalmente creadora es así siempre solo la fuerza ensoñadora conformadora de un mundo

mejor o bien la función utópica en tanto que trascendente. Solo esta función sitúa en la ideología lo que sin fraseología ni hipocresía, y también sin propiedad privada, puede llamarse ilusión y superstición; y es esta función la que únicamente constituye el substrato de la herencia cultural». Y también: «El goce cultural parasitario termina por la percepción de la dirección cada vez más adecuada hacia la identificación con nosotros mismos y por el deber de hacerlo; las obras culturales se nos muestran estratégicamente Consideradas desde el concepto filosófico de la utopía, no son un entretenimiento ideológico de nivel superior, sino camino ensayado, y contenido de una esperanza sabida» (cf. tomo I, págs. 147-148). Y si hay una parte del hombre que no ha sido vendida o que no lo ha sido totalmente, esta parte es la misma que no se ha hecho todavía libre a sí misma; y por ello, no busca, por lo menos en el ocio, su absolución. La cultura forma así en el *ocio, que es su trabajo,* no en las ilusiones del *tiempo después del trabajo,* sustancias del verdadero *tiempo libre.* Porque nada está más amenazado ni nada es más esperanzador que el tiempo libre, y nada precisa de más cultivo que el campo humano, todavía harto poco humano.

Los aledaños del tiempo libre: utópico Buen Retiro y pastoral

Heinrich:	Se olvida.
Paul:	Pero algo falta.
Jacob, Heinrich, Joe:	Maravillosa es la llegada de la noche. Y deliciosas las conversaciones de los hombres entre sí.
Paul:	Pero algo falta.
Jacob, Heinrich, Joe:	Hermosos son el sosiego y la paz. Y deliciosa la armonía.
Paul:	Pero algo falta.
Jacob, Heinrich, Joe:	Magnífica es la vida sencilla. Y sin par la grandeza de la naturaleza.
Paul:	Pero algo falta.

(Brecht: *Ascenso y caída de la ciudad Mahagony.*)

Se supone todavía, o de nuevo, cómo uno desearía llevar su vida libre. Pero además del cómo del tiempo libre, se trata también del dónde, del más hermoso *espacio libre.* También en una fiesta, en una velada cultural el ambiente acostumbrado es modificado y ornado. Un tiempo más

extenso de ocio exige incluso decisivamente un cambio de espacio, lo que se llama levantar el campo. La lejanía de los negocios que se llama vacaciones tiene que serlo literalmente, un cambio de aires, de caminos e incluso de cosas. Y el espacio de este tiempo libre, sin profesión, es anhelado y se le considera como un espacio protector de la vida simple y sin obligaciones: espacio del tiempo libre es aquí la naturaleza despoblada, aunque no hostil al hombre, en suma, la naturaleza utopizada como idilio. Esto tiene aplicación, sobre todo, para aquel tiempo después del trabajo que se llama la tercera edad, es decir, para el *dopo lavoro* como vacaciones perfectas, para el Buen Retiro. Y la naturaleza del entorno, satisfecha de sí misma por así decirlo, aparece como contenido arcádico, que llena, diríamos, positivamente de modo automático la ausencia de negocios, y quizá incluso de diversiones. No hace falta subrayar que la naturaleza en este sentido simple, y a la vez pleno, es una categoría utópico-social; una categoría que pertenece a la sociedad justamente porque contrasta con ella en su artificiosidad y también en su vacío. Como tal categoría fue movilizada—en el ámbito de los antiguos deseos de un espacio libre—por Diógenes contra la polis, por Rousseau contra las fiestas del feudalismo, por Ruskin contra el capitalismo maquinista. Con un contenido cambiante justamente según la estructura de la sociedad del momento y su civilización, de la que se distanciaba la robinsonada. Y sin embargo, para entender la peculiar evidencia de todos los sueños de *espacio libre*, a diferencia de las manifestaciones, a menudo confusas, de los sueños de *tiempo libre* hay que tener en cuenta: en los deseos de contraste arcádicos hay algo objetivo-común que tiene casi la misma consistencia que la naturaleza buscada por ellos. Y pese a la enorme prepotencia de lo meramente utópico-social, de las seguridades sociales y del contraste en la imagen pastoral: el paisaje a las puertas, este factor objetivo, se ha ofrecido constantemente para esta imagen. Arcadia se situó siempre bajo árboles a orilla de fuentes y con otros elementos paradisíacos, y nunca en la centelleante ciudad. Un resto de esta antigua utopía del espacio libre luce todavía en toda consonancia con la naturaleza y en lo que el habitante espera y recibe de ella. Como en los países románicos y eslavos, también en Alemania deberían haberse desarrollado y conservado las fiestas populares del modo más vívido. Pero, sin embargo, el *dopo lavoro* exige siempre en sus sueños de espacio un trozo del gran Pan, y da al ocio siempre un local.

Vive retirado: este consejo es tan problemáticamente singularizador como evidentemente plácido. Se refiere, en primer término, a los coloniza-

dores, a los que ofrece sitio la tierra solitaria, pero, en segundo lugar, también a la tranquilidad del campo. Sobre el *dopo lavoro* especial de esta paz del campo ofrece una cierta contribución la teoría del sueño de Freud. Según esta teoría, en efecto, el deseo de dormir está dirigido a un apartamiento del mundo exterior; la posesión por la libido de los objetos y de la libido por los objetos remite, y la libido y el interés del yo se unen, de nuevo, en pleno narcisismo. Ello produce el restablecimiento más intenso, a saber, el del retorno psíquico al seno materno, al aislamiento de todo objeto. Y en efecto, desde aquí cae un rayo de luz sobre el amparo que pueden encontrar en la naturaleza los que huyen de la ciudad. Los objetos dados no son sentidos como algo perturbador, de tal manera, que en la paz así constituida surge un espacio protector especial, justamente un *espacio materno* del ocio. También el escribir por la noche, el escribir en el campo, tienen en sí la misma especie de retraimiento: silencio y oscuridad, las dos graves hermanas. O también, el narcisismo recubre incluso los objetos de la naturaleza, de tal suerte, que no solo no perturban, sino que aparecen como una parte del yo; y así desaparecen completamente las tensiones entre el yo y el no-yo en la apariencia de una fusión total. El objeto cesa de ser algo a superar por el trabajo, como lo es, sobre todo, en la empresa capitalista y en relación con el material. Y así resuena incluso frente a la naturaleza aquel animismo prelógico-feliz, que Byron expresaba así: «I live not in myself, but I become / Portion of that around me; and to me / Higt mountains are a feeling.» El sentimiento de fiesta en la naturaleza no es, por eso, necesariamente el alma solitaria y su madre, pese al narcisismo, o dado el caso, al solipsismo que se hallan en la base de aquel sentimiento. El «estar solo consigo mismo» e incluso el «estar solo sin sí mismo» en la naturaleza puede, al contrario, distinguirse por una ocupación total del objeto, solo que es una ocupación no tan alienada respecto del sujeto. El espacio libre más allá del trabajo se convierte así él mismo en un espacio más allá de toda dificultad; y en su sosiego, sobre todo el inorgánico, con el azul por encima, aporta material para ello. Y precisamente este sentimiento de la no-alienación en la tranquilidad, en el campo que nos acepta es lo que ha dado de siempre a la naturaleza ese carácter muy especial de refugio: el *carácter de paz*. Este carácter viene a añadirse—de nuevo, y primeramente, solo como categoría social—a la protesta contra esa artificiosidad, que el amigo de la naturaleza cree haber superado. A menudo, con autoengaño, así cuando la clase dominante administra el goce de la naturaleza como somnífero. A menudo con derrotismo, así cuando la actividad humana es

presentada como irremediablemente árida y el gran Pan aparece llamado a solventar las contradicciones sociales. A menudo, empero, también la serenidad de la naturaleza aparece como verdadera llamada al camino justo, como correctivo contra un mundo atormentado en el cual no hay salud alguna, contra un mundo artificial en el que no hay prosperidad alguna. A tal nivel como el de esta actividad serena, sin ninguna pequeñez, querría presentársenos el ocio en su altura. Junto con las musas que, dado el caso, lo pueblan: en la mitología griega, y con significación más que mitológica, el murmullo de la fuente en las montañas es en el Parnaso y el Helicón el fundamento natural de las musas. Y como fundamento de lo extraordinario, elevado, sublime, y cuando ya había desaparecido el animismo, se subrayó la serenidad de la naturaleza, esa serenidad perteneciente al Olimpo. El neoplatónico Yamblico observaba que a los dioses se les conoce por el silencio y a los hombres por la palabra, y es así que el ruido (la vana intranquilidad) se hace tanto mayor cuanto mayor es la lejanía de la luz del cielo. Se trata de una vivencia de la naturaleza que, también independientemente de la mitología, se ha conservado, por así decirlo, con vívida ingenuidad: a saber, frente a las alturas, al distanciamiento de las alturas. Desde el descubrimiento estético de los Alpes, las grandes montañas mantienen su calidad de apartamiento, rodeadas por el sol y el silencio. Allí se hallan, sobre todo, las altas estrellas sobre una tierra que se ha hecho invisible, más aún, que se ha convertido en una única llanura; la sublimidad y el silencio se unen en ellas con el carácter de paz de una naturaleza así coronada. *Omnia sub luna caduca:* ello significa aquí, pese a una astrología que ya no podemos hacer nuestra, que las inmensas profundidades sobre la luna nos afectan como una falta total de situación, como un total más allá de toda fatiga. «El ancho cielo que se extiende sobre toda la caduca vileza de la tierra.» Lo que así ve y experimenta en el campo de batalla de Austerlitz, herido mortalmente, el Andrej Bolkonskij de Tolstoi, concentra la experiencia simbólica de millones de seres: en una velada tras el trabajo que se ha convertido en una noche tras el trabajo. También si, más tarde, y con los ojos de la ciudad, lo único que queda es aquel firmamento tras el que se oculta la nada. El cielo estrellado aporta, en último término, el componente musculino al sentimiento materno en la naturaleza, da el *componente de sublimidad* a aquel carácter de paz con el que entabla comunicación precisamente la afección por la naturaleza de alto nivel. Y la experiencia del cielo estrellado da todavía algo más a la pastoral: que lo demoniaco en la naturaleza, este fenómeno solo aparentemente ajeno a la pastoral o solo

ajeno en su versión idílica (precisamente la sinfonía *Pastoral* de Beethoven lleva en sí la tormenta), que este gran *menetekel* contrà la angostura y la abstractividad de la civilización puede tener su lugar también en un abismo de las alturas, no solo en las tinieblas de la naturaleza. En su totalidad, lo sublime de la naturaleza sentida da un contacto significativo a este algo cerrado o desplazado, un contacto que no tiene por qué darse solo en el ánimo del hombre, y no en esta específica afección en el objeto que es la montaña, el mar o el cielo. Más allá de su individualismo escapista, de su ideología de contraste, de su utopía de anhelo, la pastoral mantiene totalmente este contacto con un material objetivo, con aquel material que solo se nos ofrece en la naturaleza campestre, nunca en la ciudad. Este contacto no es, desde luego, lo mismo que una reproducción, por muy brillante que sea, pero en él, aunque no se halle penetrado de mitología, alientan elementos de un espacio libre objetivamente latente, más aún, de un espacio de esta especie en la naturaleza misma. Ni siquiera la esperanza judeo-cristiana, esta muerte del gran Pan, ha podido renunciar ni ha querido renunciar a la pastoral. La Pascua florida está situada en plena primavera y la Navidad lleva consigo el solsticio de invierno, si no como su contenido, sí como su acompañamiento. Nada dice contra ello el odio contra el mundo que se nos muestra en la Biblia a partir de Isaías, un odio que se extiende de la transformación política a la transformación radical de la naturaleza. Pues, aun cuando *natura naturata* no es aquí más que una costra obstaculizante, aun cuando la tierra y el cielo ocupan aquí un lugar que no les corresponde a ellos, sino solo al nuevo cielo, a la nueva tierra, aun cuando en el nuevo cielo no brillan ya ni la luna ni el sol y la Jerusalén celestial no es ya ni una Arcadia ni siquiera un Elíseo, sino una ciudad eterna: no hay duda, sin embargo, que en esta pastoral tan poco pagana como escogida, en la pastoral del mito cristiano, la naturaleza se halla llena de significaciones, llena de claves que —como alta montaña, como agua viva, como madera de la vida, como piedra preciosa—van a tener su sitio en la ciudad apocalíptica. Otro mundo se alza así en el lugar que había ocupado el mundo antiguo, en cuyos nuevos espacios se hacen transparentes altas montañas, agua pura, luz cristalina. El barroco cantó incansablemente esta pastoral tan poco pagana en la pastoral existente del goce de la naturaleza. Así en Angelus Silesius: «Florece Cristo helado, mayo está a las puertas / Sigues eternamente muerto, si no floreces ahora y aquí» *(El peregrino querubínico,* III, af. 90). Y así también en Jacobo Böhme: «Las fuerzas del cielo laboran permanentemente en efigies, organismos, colores para revelar al Dios San-

to, a fin de que El sea reconocido en todas las cosas» *(Cartas teosóficas,* I, párrafo 65). Es decir, que tampoco la destrucción de la naturaleza perseguida por el cristianismo puede evitar el trasponer a su *sabbat* categorías como mayo, imágenes, organismos, colores a fin de que este sea no solo una exterioridad como intimidad, sino, en la misma medida, una intimidad como exterioridad. ¡Hasta qué punto puede una relación menos transparente o transparente de otro modo con la naturaleza hacer valer el ocio en la inextinguible pastoral! Esta acreditación, si quiere encontrar su pastoral en su reproducción, no solo en su reflejo multicolor, topa en su camino con una dificultad específica. Y esta dificultad es la de la doble conciencia de nuestro tiempo respecto a la naturaleza: de un lado, la conciencia mecánica; de otro, la conciencia estético-cualitativa. Es la dificultad del dualismo que se ha abierto, de una parte, entre el contenido moderno, puramente calculatorio, y por tanto, completamente libre de cualidades de la física, y de otra parte, la naturaleza en la experiencia del paisaje, en tanto que experiencia totalmente cualitativa. Imágenes, organismos, colores, y más aún, belleza, sublimidad, sosiego, paz, son irreales en el ámbito mecánico en el que surge la llamada física de la ciudad, en la misma medida en que tampoco designan en la paisajística, ni en la antigua filosofía natural cualitativa un contenido de relación de la naturaleza del ocio. Solo una vez, en la historia de la Arcadia reflexionada se ha mostrado un puente entre los dos puntos de vista: podría decirse, entre el *punto de vista mecánico* y la *perspectiva cualitativa.* Ello tiene lugar en el trabajo de Schiller sobre poesía ingenua y sentimental, en el que la naturaleza en el sentido de Galileo, pero también en el sentido de Shaftesbury, es celebrada como «la serena actuación desde sí misma, la existencia según sus propias leyes, la necesidad interna, la eterna unidad consigo misma». Parece un milagro que se nos muestren conciliadas aquí contraposiciones como las que se dan entre la naturaleza de Newton y la de Goethe, pero, desde luego: la equiparación no une el cálculo mecánico y el sentido cualitativo de la naturaleza, sino que tiene lugar, en el uno como en el otro lado, sobre la base de un «acontecer según leyes». Este «acontecer según leyes» concilia, empero, solo aparentemente, porque objetivamente, en sí mismo, reviste un doble sentido dispar. En el cálculo su sentido es el de la mera necesidad externa que discurre en la cadena de la causalidad. En la imagen de Schiller es, en cambio, el de la necesidad interna conformadora, que discurre en el organismo de la ingenuidad, en las cualificaciones de la sustancialidad. No hay, por tanto, síntesis alguna entre la naturaleza mecá-

nica y la naturaleza del paisaje; una naturaleza sin cualidades es más ajena a la de los bosques, montañas y estrellas lucientes que lo que pudiera serlo la negación cristiana de la naturaleza. Y precisamente la nosíntesis de Schiller entre lo mecánico y lo cualitativo pone ante los ojos la dificultad de la semielaborada verdad de la perspectiva pastoral en el suelo burgués. Esta verdad está referida a otro sector de la naturaleza que aquel en que es competente la ciencia natural matemática, pero se refiere a él de manera precapitalista, no todavía post-capitalista. La visión pastoral, la mirada en el bosque, en la montaña, en el mar, ha conservado vivo—como también las fiestas populares—un grandioso y maravilloso elemento no-mecanicista, que un día puede incorporarse y se incorporará al ocio concreto; sin embargo, el acceso a ello, en tanto que precapitalista en una época capitalista, es en gran medida arcaico-romántico. Aquí se dan, tanto conjuro de una objetividad desaparecida, como afección y percepción de una todavía por venir; es decir, una *verdad de lo pastoral* ante la que tiene que acreditarse y puede acreditarse el ocio. Pero solo una estructura económica ya no abstracta aportará, también en el terreno de la experiencia de la naturaleza, aquella eliminación de la diferencia entre ciudad y campo que, entre otras consecuencias *contiene la desaparición del dualismo entre física de la ciudad y física del paisaje.* Lo pastoral mismo, con toda la herencia de una naturaleza no explotada, sino amada, mantiene aquí a la vista, en su envoltura arcaico-romántica, una especie utópica de campo tranquilo: sin el campo de batalla de Austerlitz. Un campo tranquilo al que, desde luego, le falta algo mientras el hombre mismo no esté tranquilo y mientras la humanización de la naturaleza no se quede, en gran parte, en eso: en mera pastoral. Solo un ocio activo en todos los terrenos trae más cerca una naturaleza abierta, es decir, no reproducida *sub specie* de la empresa; la libertad humana y la naturaleza como su entorno concreto (patria) se condicionan recíprocamente.

El ocio como objetivo inexcusable, pero solo a medias investigado

El camino que lleva a ello es de naturaleza económica: señores y siervos tienen que desaparecer. El orden social elimina, a la vez, a ambos, y muchas otras cosas además. Las contradicciones económicas anteriores desaparecen, y las discordancias que todavía queden no producen ya una miseria exterior y sucia. Desaparecen las diferencias entre el

trabajo intelectual y el trabajo manual, entre el campo y la ciudad, y sobre todo, en lo posible, la diferencia entre trabajo y ocio. Se trata de diferencias que solo por el capitalismo han adquirido su rigidez; la producción precapitalista conocía el trabajo con mayor participación en la obra de las manos, como conocía la alegría con menos aridez. Al alejar del trabajo el vasallaje en provecho de otros, el socialismo ha eliminado, en gran parte del trabajo, su alienación. Pero solo una sociedad sin clases contiene el suelo para liberar completamente al trabajo—reducido a un mínimo—de la maldición de la alienación, y al ocio del placer infernal de *La Grande Jatte.* La sociedad sin clases elimina del hombre la enajenación del trabajo, esa enajenación en la que el trabajador mismo se siente enajenado, alienado, convertido en mercancía cosificada, y desdichado, por eso, en su trabajo. Por medio de la des-enajenación, la sociedad sin clases aleja del ocio el vacío inane, el domingo que se corresponde (no que contrasta) perfectamente con la aridez del trabajo. Aleja, sobre todo, del ocio el *ocio falso,* alimentado por aquella ideología que forma parte de la apariencia, y que, por tanto, termina siempre en fraseología y estafa. Esta ideología comenzó solo con la aparición del señor y el siervo, es solo consubstancial a la sociedad clasista y basada en la división del trabajo, y desaparecerá con ella como separación entre el ser social y la conciencia. El origen de esta ideología, tal como lo traza Marx, explica precisamente su muerte sin resurrección: «La división del trabajo se hace solo verdadera división a partir del momento en que aparece una división entre el trabajo material e intelectual. Desde este momento la conciencia puede realmente imaginarse que es algo distinto a la conciencia de la praxis existente, puede realmente representarse algo sin representarse nada real; desde este momento, la conciencia se halla en situación de emanciparse del mundo y pasar a la constitución de la «teoría pura», teología, filosofía, moral. Pero incluso cuando esta teoría, teología, filosofía, moral, etc., se hallan en contradicción con las circunstancias dadas, ello solo puede acontecer en razón de que las circunstancias sociales dadas han entrado en contradicción con la fuerza de producción existente» *(Ideología alemana,* Dietz, 1953, pág. 28). Con estas palabras Marx señala inequívocamente la división en clases como origen de la ideología y la sociedad clasista como su sostén; ahora bien, y este motivo reviste importancia decisiva, «teología, filosofía, moral, etc.», es decir, ideología, pueden entrar también «en contradicción con las circunstancias dadas», o lo que es lo mismo, la única ideología que queda en pie es la ideología que no es *mera apariencia, mera mentira.* Esto último lo es como conciencia fal-

sa—y sobre todo, como conciencia falsa aprovechada—de la praxis dada, pero no en el sentido de la contradicción apuntada por Marx de la teoría con las circunstancias dadas: es decir, como expresión de una contradicción entre las circunstancias sociales dadas y la fuerza de producción dada, y sobre todo, al revés. Este es el lugar, dado el caso, para aquella ideología de un *sentido completamente distinto:* para una ideología que no es nebulizadora-justificadora, sino contrastante-revolucionaria. Una ideología que surge precisamente en el *giro* en las sociedades clasistas y tanto más en la *eliminación* en total de la sociedad clasista. Por su intención combatiente, y en gran parte, por su contenido, esta clase de ideología se halla referida solo como contraste a la base social contra la que ha nacido. Es una ideología que no refleja ni justifica esta base, sino que, al contrario, lleva a conciencia los elementos todavía no completamente desarrollados, todavía no impuestos políticamente de la nueva sociedad, y que están madurando en el seno de la vieja sociedad. Esto se llevó a cabo en el pasado, debido al desconocimiento entonces de las fuerzas impulsoras de la historia, con toda una serie de ilusiones, aunque nunca con *una intención* de nebulización. Muy al contrario, esta suerte de ideología se creó sobre la base de un cometido radicalmente sincero, progresivo-revolucionario, y su ilusión lleva todavía en sí rasgos utópico-heroicos. Su función productiva es la activación por la fuerza de la teoría de la base —aún no existente—de la nueva sociedad, liberada de su capa de hielo; en otro caso, esta base aparecería de modo mucho más difícil, mucho más intrincado. Y es por eso, que *esta suerte de ideología,* la de la «contradicción con las circunstancias dadas»—un día revolucionaria—, sigue todavía viva con el fuego y los objetivos de su contradicción: en su carácter humano-anticipador. Y así, la ideología de la Revolución francesa, *minus* ilusiones, *minus* el reino de la burguesía idealizado en ella, sigue actuando en el ámbito de la conciencia progresiva; y así, muy especialmente, la ideología de la guerra de los campesinos alemanes, *minus* sus componentes mitológicos, lleva en sí un objetivo ardiente que, independientemente del tiempo, influye en la conciencia revolucionaria, y sobre todo, en la fantasía de esta conciencia. Y volviendo al ocio: lo así designado, la ideología difícilmente satisfecha, no es solo la del zorro espantado de un posible gallinero del ocio, sino que evita que este pueda ser un gallinero, o lo que es lo mismo, una dicha como lecho de reposo, en lugar de serlo como expedición y plenitud de vida. Las contradicciones en la sociedad socialista, y mucho más en la futura sociedad sin clases, no son ya antagonistas; pero en tanto que no desaparecen como no-anta-

gonistas, así tampoco desaparece la función de la ideología que consiste, dentro del ocio hecho posible en general, en preocuparse de las discordancias y exponer fórmulas anticipadas para su solución. También en el caso de que estas discordancias se hagan, al fin, puramente humanas, humanamente dignas, es decir, también si afectan las únicas preocupaciones verdaderas de la existencia. En este momento ya no es necesaria la activación de ninguna nueva base, porque este cometido sería solucionado por la socialización de los medios de producción, pero, sin embargo, la ideología—hecha ahora comunista—tendría la función de activar la conformación cada vez más rica y profunda de las relaciones humanas. Porque en el ocio se da precisamente una potente carrera de la solidaridad, más bien, esta comienza justamente aquí. La ideología de la apariencia desaparece así totalmente, pero no, en cambio, de ninguna manera, la de la formación sociomoral de la conciencia. Esta suerte de ideología será una *ética* en todos sus rasgos principales, incluso en los terrenos no referidos predominantemente a la naturaleza, como los terrenos del arte y de las lejanas superestructuras. La nueva indigencia del ocio produce ella misma de esta suerte una nueva superestructura sobre una no-economía planificada. Y produce una ideología cada vez más esencial de la transparencia de las relaciones interhumanas: y ello al servicio, hecho puro ahora, del ocio, en pro de sus contenidos humanos.

Todo lo que no concuerda y sobre lo que hay que reflexionar transciende con mucho la serie social. Y por cierto, también allí donde la referencia a la infraestructura económica y sus transformaciones no tiene carácter directo, o bien allí donde no hay en absoluto ninguna superestructura. Así en el idioma, en la lógica, en la dialéctica general, así como también—por razón del mundo exterior, aquí visiblemente independiente del hombre—en la ciencia natural (*minus* sus teorías filosóficas). Ahora bien, en la constitución físico-orgánica del hombre se dan elementos extraordinariamente fuertes, por virtud de los cuales la naturaleza es, sin duda, independiente del hombre, pero no, en cambio, el hombre de la naturaleza. El más intenso de estos elementos se encuentra en la muerte, constituyendo así mismo el ámbito de una contradicción, de una contradicción singularmente radical, que no es, ni mucho menos, una contradicción social. Más aún, la muerte ilustra incluso una doble contradicción que, si bien se halla insinuada con tal intensidad y cualidad en la presión y reacción sociales, no se da nunca *con perfiles tan acusados*. Me estoy refiriendo a aquella *contradicción*, en la que la negación se encuentra tanto en el sujeto como protesta, como negación de lo que se le avecina,

como también en la objetividad que se avecina, en tanto que obstruyente e incluso aniquilante. Y ambos rasgos se dan de la manera más radical en la muerte, como el *fenómeno natural* de la discordancia sin más (en consideración de la voluntad normal de vida, trabajo, luz); y la doble contradicción actúa, aunque menos tajantemente, no solo en la muerte. Porque también en torno a la posición del hombre en el universo se agrupan conflictos no agotables socialmente. Es decir, en torno a la disparidad del universo (sus dimensiones en el espacio, su origen y caducidad en el tiempo) en relación con tantas y tantas series de fines humanos, especialmente con las referidas radical y totalmente *(regnum hominis)* a esta tierra. Las discrepancias así señaladas, en tanto que no son creadas socialmente, no pertenecen indudablemente a ninguna superestructura; ¿no pertenece, empero, su conciencia, por eso, a una ideología? Estas discrepancias no pertenecen, sin duda, a una ideología en el sentido corriente de la palabra, y no pertenecen por razón de su elemento objetivo natural. Esta clase de discrepancias en la conciencia cognoscente—que se siente inquieta por ello—ha creado, en cambio, precisamente una *estructura muy especial* de ideología. Una ideología que no reacciona a contradicciones sociales, ni tampoco a la relación, por así decirlo, asentada y domesticada del hombre con la naturaleza, sino que reacciona exactamente frente a la naturaleza del lado de su negación o disparidad respecto al hombre, respecto a sus fines tanto innatos como constituidos culturalmente, o incluso especialmente agudizados culturalmente. Las respuestas filosóficas al problema del puesto del hombre en el cosmos son, sin duda, ideología (correspondiendo a las teorías filosóficas dentro de la ciencia natural). Independientemente de ello, la notación de contradicciones con circunstancias que no son, de ninguna manera, interhumanas, y la constitución de nociones o ideas-deseo para la solución de aquellas contradicciones constituyen, a su vez, una *ideología peculiar,* una ideología que, solo en parte (como en la mitología), está codeterminada socialmente. Esta peculiaridad tiene lugar pese a aquel entrelazamiento que no permite un aislamiento de la relación con la naturaleza en las relaciones del hombre con el hombre y con la naturaleza. No obstante lo cual, una naturaleza no solo independiente del hombre, sino mediada con el hombre en menor medida que en el metabolismo social, influye, sin duda, en la diferenciación señalada. Una unidad significativa existe, eso sí, con la ideología social de la clarificación: la *anticipación.* De tal suerte, que ambas clases de ideología contienen, en más de la mitad, utopía, tanto como formulación anticipadora de una nueva sociedad coincidente con las fuerzas de producción, como

también, sobre todo, como meditación sobre los fines humanos radical-totales y su posición en un universo mediado. «Solo así es posible encuadrar y poner en su sitio lo en sí inútil, anárquico y demasiado literario de las construcciones espirituales, solo por medio de un trasfondo histórico-teleológico que a todo lo que el hombre ha creado en obras le señala cauce, impulso, dirección, valor salvífico y lugar metafísico, el lugar de la auténtica ideología social, el lugar del gran plan de campaña de la civilización y la cultura» *(Geist der Utopie,* 1918, pág. 433). Lo que aquí se quiere decir, a lo que podría llamarse *ideología del absoluto,* conduce directamente, una vez más, al ocio, de acuerdo con *sus contenidos últimos, pero incesantemente distribuidos en él.* El aguijón del prepotente y doloroso asombro ante un mundo que tanta muerte y tanta disparidad contiene, el motor de la esperanza inteligida del carácter en proceso del mismo mundo, como un mundo de la materia heliotrópica que constituye el mundo y su entorno: ambas dos cosas, asombro como esperanza, ocupan y substancializan el ocio de modo tanto más puro y exacto cuanto que este se vea libre del jornal y finalmente también del trabajo. Hasta ahora, la producción cultural, pese a sus muchos ámbitos significativos, solo de manera esporádica se comportó en relación con los problemas fundamentales de un mundo mejor. Este problema y su contenido se hará, empero, inmediatamente sistemático, tan pronto como la obra grande y hermosa encuentre, no solo base vital, sino tan pronto como, en un fundamento vital finalmente indiscriminado, desaparezca la participación de la ideología engañosa y divertiente, y con ella, el correspondiente goce superficial del tiempo libre, e incluso de la cultura como mera ilusión estética. Una vez que hayan desaparecido el Estado y toda suerte de gobierno sobre los hombres, tanto el gobierno como la dirección de los hombres por maestros encontrarán suficiente libertad y ocio como para apetecer los contenidos totales de la libertad. Para una respuesta humana a la cuestión tremendamente nuda del ocio, al *problema como esencia* de sus contenidos cada vez más concretos. El pie puesto en la dirección adecuada conduce a la *terra* incógnita del ocio como una *terra* utópica. Este poner el pie significará tanto como una abertura hacia la reflexión de lo que los hombres en realidad quieren y de cómo se comporta el mundo respecto a esta reflexión. Tras el curso de su prehistoria actual, es hacia allí hacia donde corre el interés del ocio activo y de su incipiente historia principal, en tanto que historia humanizada en sí. El ocio real vive exclusivamente del ser-sí-mismo o del contenido de la libertad, mantenido y presente, en un mundo in-alienado: solo entonces se ve tierra.

INDICE

PARTE CUARTA *(Construcción)*

ESQUEMAS DE UN MUNDO MEJOR

(ARTE MEDICO, SISTEMAS SOCIALES, TECNICA, ARQUITECTURA, GEOGRAFIA, PERSPECTIVA EN EL ARTE Y SABIDURIA)

33. Un soñador quiere siempre más ... ... *Pág.* 11

34. Ejercicio corporal, «Tout va bien» 12

35. Lucha por la salud, las utopías médicas 14

Un lecho caliente, *pág.* 14.—El desvariado y la fábula, 15.—Medicamento y planificación, 17.—Vacilación y objetivo en la reconstrucción corporal real, 23.—Malthus, cifra de nacimientos, alimentación, 28.—La preocupación del médico, 31.

36. Libertad y orden. Bosquejo de las utopías sociales 33

I. Introducción 33

Una modesta comida, *pág.* 33.—La paloma asada, 34.—También aquí, locura y trivialidad, 35.—"New Moral Worlds" en el horizonte, 37.—Las utopías tienen su itinerario, 41.

II. Visiones desiderativas sociales en el pasado 43

Solón y el justo precio, *pág.* 43.—Diógenes y los pordioseros ejemplares, 44.—Aristipo y los parásitos modelo, 45.—El sueño del Estado dórico en Platón, 47.—Fábulas políticas helenísticas: "La Isla del Sol", de Yambulo, 51.—El estoicismo y el Estado universal internacional, 54.—La Biblia y el reino del amor al prójimo, 59.—"La Ciudad de Dios" de San Agustín desde un renacimiento, 65.—Joaquín de Fiora, el tercer Evangelio y su reino, 72.—Tomás Moro o la utopía de la libertad social, 79.—El polo opuesto a Moro: el Estado del Sol de Campanella o la utopía del orden social, 86.—La pregunta socrática por la libertad y el orden, en consideración de "Utopía" y "Civitas solis", 93.—Continuación:

utopías sociales y Derecho natural clásico, 99.—Derecho natural ilustrado en lugar de utopías sociales, 106.—El Estado comercial cerrado de Fichte o producción e intercambio según el Derecho racional, 114.—Utopías federativas en el siglo XIX: Owen, Fourier, 122.—Utopías centralistas en el siglo XIX: Cabet, Saint-Simon, 128.—Utopistas individuales y la anarquía: Stirner, Proudhon, Bakunin, 136.—Castillos proletarios en el aire en los preludios de la revolución de 1848: Weitling, 142.—Un resultado: debilidades y rango de las utopías racionales, 146.

III. Proyectos y progreso hacia la ciencia 151

Resto actual: las utopías burguesas de grupo, *pág.* 151.—Comienzos y programa del movimiento juvenil, 154.—La lucha por la nueva mujer: programa del movimiento feminista, 157.—"Nueva vieja tierra": programa del sionismo, 167.—Novelas del futuro y utopías totales después de Marx: Bellamy, William Morris, Carlyle, Henry George, 181.—Marxismo y anticipación concreta, 189.

37. Voluntad y naturaleza. Las utopías técnicas 194

I. Pasado mágico 196

Lanzado a la miseria, *pág.* 196.—Fuego y el nuevo equipo, 196.—Demencia y la fábula de Aladino, 197.—El "profesor Mystos" y la invención, 199.—Los "Desposorios químicos Christiani Rosenkreutz anno 1459", de Andreä, 204.—Una vez más la alquimia: "mutatio specierum" (transformación de las especies inorgánicas) y su incubadora, 210.—Invenciones sin regla fija y "proposiciones" en el barroco, 217.—El "ars inveniendi" de Bacon: la pervivencia del arte luliano, 220.—"Nova Atlantis", el laboratorio utópico, 225.

II. Presente y futuro no-euclidianos, problema técnico de enlace ... 229

También los proyectos tienen que ser estimulados, *pág.* 229.—Estrangulamiento tardoburgués de la técnica, excepto de la militar, 230.—Des-organización de la máquina. Energía atómica, técnica no-euclidiana, 232.—Sujeto, materias primas, leyes y conexión en la des-organización, 238.—Electrón del sujeto humano, técnica de la voluntad, 247.—Coproductividad de un posible sujeto de la naturaleza o técnica concreta de la alianza, 259.—Técnica sin forzamiento: crisis económica y accidente técnico, 264.—Gigante encadenado, esfinge velada, libertad técnica, 270.

38. Edificaciones que reproducen un mundo mejor. Utopías arquitectónicas ... 273

I. Figuras de la antigua arquitectura 274

Mirada a través de la ventana, *pág.* 274.—Sueños junto al muro pompeyano, 274.—Pompa en las fiestas, escenografía barroca, 276.—Arquitectura desiderativa en la fábula, 281.—Arquitectura desiderativa en la pintura, 284.—Los gremios de la construcción o la utopía arquitectónica en su realización, 289.—Egipto o la utopía del cristal de la muerte, el gótico o la utopía del árbol de la vida, 296.—Otros y aislados ejemplos de espacio modélico en la arquitectura antigua, 302.

II. La edificación del espacio vacío 309

Nuevas casas y claridad real, *pág.* 309.—Proyectos urbanos, ciudades ideales y, una vez más, claridad real: penetración con sustancia de cristal, 314.

39. El Dorado y el Edén. Las utopías geográficas 322

Las primeras luces, *pág.* 323.—Inventar y descubrir. Peculiaridad de la esperanza geográfica, 324.—Una vez más, la fábula; el vellocino de oro y el Santo Grial, 329.—Isla de los feacios, aciago Atlántico, situación del Paraíso terrenal, 333.—El viaje por mar de San Borondón; el reino del Preste Juan; paraíso americano y asiático, 340.—Colón en el delta del Orinoco, cúpula de la tierra, 350. Tierras del Sur y la utopía Tula, 355.—Mejores moradas en las estrellas; "hic Rhodus", 360.—La relación copernicana, la "tierra central" de Baader, 363.—Línea de prolongación geográfica en sobriedad; el "fundus" de la tierra mediado con el trabajo, 368.

40. Paisaje desiderativo representado en la pintura, la ópera y la literatura. 373

La mano en movimiento, *pág.* 373.—Flor y tapiz, 374.—Naturaleza muerta con hombre, 375.—El embarque hacia Citeres, 376.—Perspectiva y gran horizonte en Van Eyck, Leonardo, Rembrandt, 378.—Naturaleza muerta, Citeres y amplias perspectivas en la literatura: Heinse, "Roman de la Rose", Jean Paul, 382.—La perspectiva como paisaje desiderativo en la estética; jerarquía de los materiales artísticos en la medida de su dimensión de profundidad y de esperanza, 387.—Pintores de lo que queda del domingo: Seurat, Cézanne, Gauguin. El país legendario de Giotto, 393.—País de leyenda en la literatura: como rosa celestial en el "Paraíso" de Dante, como altas montañas trascendentes en el cielo de Fausto, 401.—Pompa, Elíseo en ópera y oratorio, 408.—Contacto del "interior" y de lo ilimitado en el espíritu de la música: el paisaje ideal de Kleist; la Madonna Sixtina, 416.

41. Paisaje desiderativo y sabiduría «sub specie aeternitatis» y del proceso. 420

La búsqueda de la medida, *pág.* 420.—Lo "esencial" en la materia primigenia y en la ley, 422.—Kant y el reino inteligible; Platón, "eros" y la pirámide axiológica, 424.—Bruno y la obra artística infinita; Spinoza y el mundo como cristal, 430.—San Agustín y la historia teleológica; Leibniz y el mundo como proceso de clarificación, 436.—El concepto-alerta y lo "esencial" como tema, 446. Dos proposiciones desiderativas: la virtud adoctrinable, el imperativo categórico, 450.—El fragmento de Anaximandro o el mundo que se equipara a sí mismo, 459.—Ligereza en la profundidad, gozo del ser luminoso, 464.

42. Jornada de ocho horas, mundo en paz, tiempo libre y ocio 470

El látigo del hambre, *pág.* 471.—De las casamatas de la burguesía, 472.—Toda clase de alivio por la beneficencia, 476.—Pacifismo burgués y paz, 478.—Madurez técnica, capitalismo de Estado y socialismo de Estado; Revolución de octubre, 483.—Fraude del tiempo libre; vigorización para la empresa, 491.—Viejas formas conservadas de la libertad, pervertidas, pero no de modo desesperado: el "hobby", la fiesta popular, el anfiteatro, 494.—Los aledaños del tiempo libre: utópico Buen Retiro y pastoral, 501.—El ocio como objetivo inexcusable, pero solo a medias investigado, 507.